M. I. Finley, ed.

EL LEGADO DE GRECIA

Una nueva valoración





Tras siete años de investigación, un equipo compuesto por los más prestigiosos helenistas de todo el mundo, dirigidos por el profesor M. I. Finley, nos ofrece este estudio capital sobre el acervo cultural legado por los griegos. A diferencia del célebre *Legado,* compilado por Richard Livingstone y publicado en los años veinte, esta nueva valoración no sólo examina la cultura de la antigua Grecia campo por campo, desde la religión y la filosofía hasta el arte y la arquitectura, desde el teorema de Pitágoras hasta la leyenda de Edipo, sino que, además, procede a analizar su significado en la historia de la cultura europea y el uso (o abuso) que las épocas posteriores, incluida la nuestra, han hecho de la herencia griega.



MOSES I. FINLEY, ed.

EL LEGADO DE GRECIA

Una nueva valoración

A. H. ARMSTRONG, R. R. BOLGAR, A. M. DAVIES,
M. I. FINLEY, P. GARNSEY, K. W. GRANSDEN,
P. KIDSON, G. E. R. LLOYD, H.-I. MARROU,
A. MOMIGLIANO, S. G. PEMBROKE, T. G. ROSENMEYER,
B. WILLIAMS, R. I. WINTON

EDITORIAL CRÍTICA
Grupo editorial Grijalbo
BARCELONA



1.ª edición: noviembre de 1983
2.ª edición: mayo de 1989

Título original:
THE LEGACY OF GREECE. A NEW APPRAISAL

Traducción castellana y adaptación de las secciones bibliográficas de ANTONIO-PROMETEO MOYA
Revisión de DOMINGO PLÁCIDO

Cubierta: Enric Satué

ISBN: 84-7423-216-3
Depósito legal: B. 18.802-1989
Impreso en España
1989. — NOVAGRÀFIK, Puigcerdà, 127, 08019 Barcelona

PREFACIO

El legado de Grecia, *compilado por sir Richard Livingstone, apareció en 1921 y sigue siendo merecidamente célebre. Si se publica ahora una nueva valoración, no es sólo, o siquiera en primer lugar, porque la información necesite modernizarse, sino también porque hace falta un enfoque distinto. Sir Richard y sus diez distinguidos colegas abordaron el «legado» en su sentido etimológico, como la descripción de una herencia, y por tanto, tras un cántico introductor de Gilbert Murray a las glorias griegas, expusieron la cultura de la Grecia antigua, campo por campo, comenzando por la religión y la filosofía, y terminando por el arte y la arquitectura. El presente volumen mantiene dicho esquema, a una escala bastante reducida, y acto seguido procede, en los capítulos siguientes, a analizar lo que las épocas posteriores, hasta llegar a la nuestra, hicieron de la herencia griega. En líneas generales podría decirse que mientras el primer* Legado *versó sobre la cultura griega, el presente trata de su significado en la historia de la cultura europea.*

Los colaboradores han contado con entera libertad a la hora de establecer el valor y de determinar la estructura del capítulo respectivo. La intervención del compilador se ha limitado a fijar los estrictos límites espaciales, a rogar se soslayasen los refritos y los catálogos nominales, y a suprimir las excesivas repeticiones (aunque algunas eran inevitables). No ha habido ningún intento de imponer «línea» lógica alguna en ningún sentido, más allá de la necesidad de tener en cuenta los dos planos del concepto de legado. La coherencia formal, sin embargo, se ha resuelto por el sistema de citas (gracias al personal de la Oxford University Press) y por la sugerencia de lecturas complementarias.

Han transcurrido siete años desde que se dio comienzo al plan. Sólo puedo calificar de ejemplar la paciencia de los colaboradores a quienes se fijó una fecha inaplazable y creo que es éste el lugar donde expresarles mi agradecimiento. Uno de los que contaron con

menor tiempo, el profesor Marrou, murió antes de que el volumen visitara la imprenta y es una pérdida que todos lamentamos.

M. I. F.

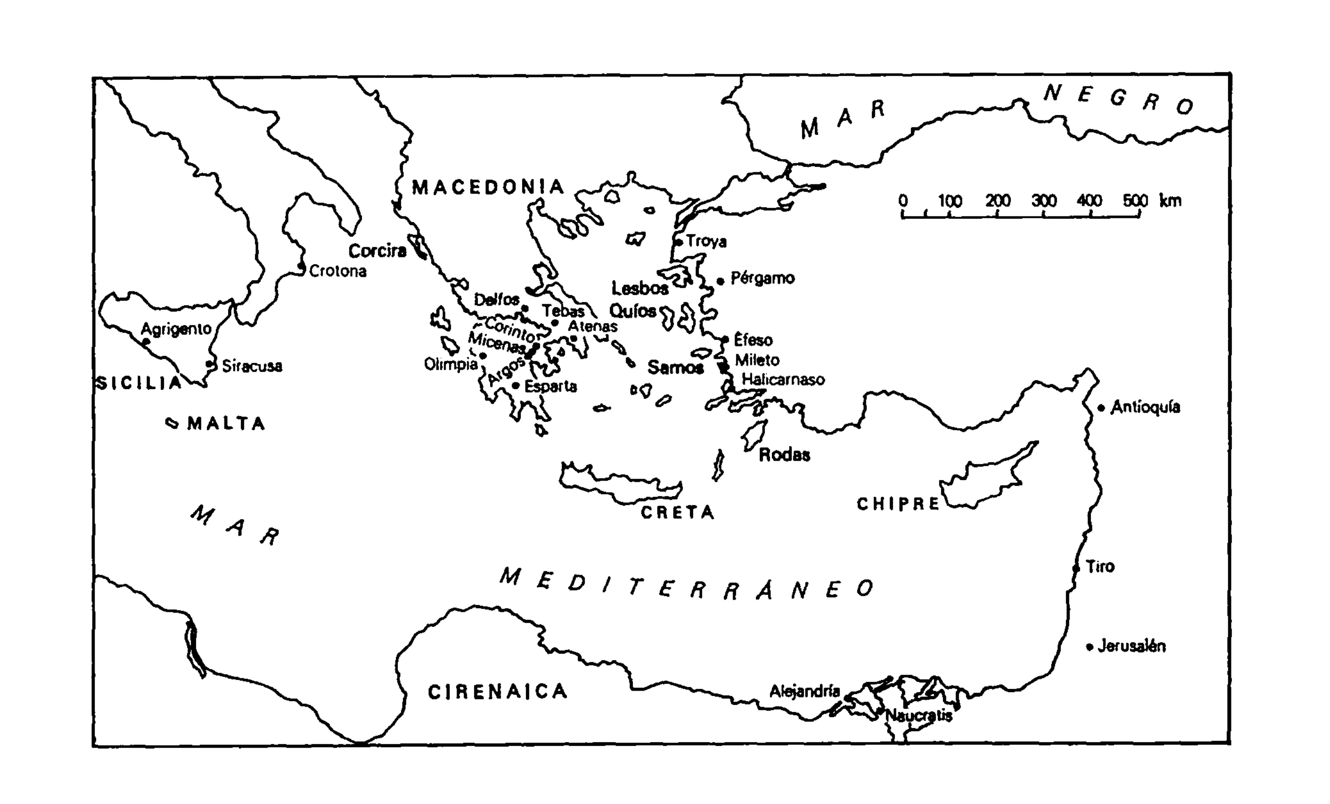
Darwin College, Cambridge, junio de 1979.

NOTA DEL TRADUCTOR

La bibliografía que aparece en las respectivas secciones de «Lecturas recomendadas» se ha engrosado, adaptado o modificado, según las existencias de los catálogos de habla castellana. Las citas clásicas se han tomado de nuestras versiones más corrientes o autorizadas —aunque no siempre ha sido éste el caso—, alterándolas a veces, por cuestión de matiz, para adaptarlas a los usos semánticos del colaborador correspondiente.

COLABORADORES

A. H. Armstrong	Universidad Dalhousie
R. R. Bolgar	King's College, Cambridge
A. M. Davies	Bedford College, Londres
M. I. Finley	Darwin College, Cambridge
Peter Garnsey	Jesus College, Cambridge
K. W. Gransden	Universidad de Warwick
Peter Kidson	Courtauld Institute of Art
G. E. R. Lloyd	King's College, Cambridge
H.-I. Marrou	Universidad de la Sorbona
Arnaldo Momigliano	Universidad de Chicago
S. G. Pembroke	Bedford College, Londres
T. G. Rosenmeyer	Universidad de California, Berkeley
Bernard Williams	King's College, Cambridge
R. I. Winton	Universidad de Sheffield


MAR NEGRO
0 100 200 300 400 500 km
MACEDONIA
Troya
Pérgamo
Corcira
Crotona
Lesbos
Quíos
Delfos
Tebas
Atenas
Corinto
Micenas
Olimpia
Argos
Esparta
Agrigento
Siracusa
SICILIA
MALTA
Éfeso
Mileto
Samos
Halicarnaso
Antioquía
Rodas
CRETA
CHIPRE
MAR
MEDITERRÁNEO
Tiro
Jerusalén
CIRENAICA
Alejandría
Naucratis

M. I. Finley

1. INTRODUCCIÓN

I

¿Qué es Grecia? ¿Y lo griego? ¿O, en los términos que los griegos emplearon siempre, la Hélade, lo heleno? Grecia es hoy el nombre de un país, como Francia o Italia. En la Antigüedad, no había nada que se le comparase, ni geográfica ni políticamente. «El ... motivo nos lo da el mismo nombre de griegos», hace decir Heródoto (8, 144) a un ateniense a fines de las guerras médicas, «inspirando en nosotros el más tierno amor y piedad hacia los que son de nuestra sangre, hacia los que hablan la misma lengua, hacia los que tienen los mismos ritos, la comunidad de templos, la uniformidad en las costumbres».[1] No sólo se advierte ahí la ausencia de un contenido político palpable, sino también de la circunstancia que dio pie a la observación, a saber, el rumor de que Atenas podía resultar traidora en la lucha contra el persa invasor. El helenismo común no evitó que los griegos guerrearan contra otros griegos o los esclavizaran ni que se sirviesen de mercenarios extranjeros en el intento. Sin embargo, la considerable realidad y fuerza ideológica que había tras la abstracción de la Hélade fueron comparables a los del cristianismo en la Edad Media.

Cuando Heródoto escribía, las comunidades griegas se esparcían desde el Fasis, al extremo oriental del mar Negro, hasta Marsella.

1. Versiones castellanas de las citas: AA. VV., *Historiadores griegos* [Pausanias, Heródoto, Jenofonte, Tucídides], Aguilar, Madrid, 1969; Platón, *Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1966; Aristóteles, *Política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970; AA. VV., *Biógrafos griegos* [Plutarco, Diógenes Laercio, Filóstrato, Jenofonte], Aguilar, Madrid, 1973. Para la cita de Píndaro se han utilizado varias versiones a falta de una canónica. La última cita, sin nombre de autor, pertenece a Marx, *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, Ariel, Barcelona, 1968. (*N. del t.*)

La península griega era sólidamente griega, como también lo eran las islas de los mares que la circundaban. La costa occidental de Asia Menor (la actual Turquía), buena parte de la costa siciliana, la punta meridional de Italia, de Nápoles hacia el sur, eran profundamente griegas, aunque también tenían una población no griega considerable. En los demás sitios, las comunidades griegas tendían a constituir puntos aislados más o menos próximos a un mundo extraño de escitas, tracios, libios, celtas y docenas de pueblos otros. Este modelo geográfico fue producto de oleadas migratorias continuas, por lo general en pequeños grupos, que se remontan al año 1000 a. de C. Luego, otra y bien diferenciada oleada de dispersiones, a raíz de las conquistas de Alejandro Magno, introdujeron las élites dominantes griegas y un estilo de vida griego en zonas intactas hasta entonces: centro de Asia Menor, Siria, Egipto y, más esporádicamente, Mesopotamia y hasta Irán y Afganistán.

El gran período creativo, por lo menos en relación con los elementos de la civilización griega que formaron el grueso del legado, terminó con la época de Alejandro. Hubo excepciones posteriores —que aparecerán en los capítulos respectivos de este volumen—, pero lo cierto es que los 400 años, más o menos, que discurren entre Homero y Aristóteles produjeron casi todas las ideas, literaturas y formas artísticas clave que habían de transmitirse a las épocas y culturas posteriores. Basta enumerar los nombres, todavía normalmente conocidos, de los hombres (y una mujer: Safo) que descollaron en poesía, historiografía o filosofía. La nómina helenística, excepción hecha de los científicos, es sorprendentemente breve: Polibio, Teócrito, Calímaco, Zenón, Epicuro, Plutarco... y casi todos vivieron en el siglo primero después de Alejandro.[2] «Un observador del siglo III a. de C.», dice E. R. Dodds, se habría quedado dolorosamente sorprendido

> de saber que la civilización griega entraba ... en un período de paulatina decadencia intelectual que iba a durar, con algunas en-

2. La división de la historia griega en períodos no es una circunstancia muy feliz que digamos, en parte porque hay prácticas divergentes, en parte porque la base (o por lo menos la terminología) es incoherente. Aquí emplearemos la más sencilla: arcaico hasta *circa* 500 a. de C., clásico hasta Alejandro, helenístico, y luego grecorromano. No se toma en consideración la época micénica: los griegos no conocieron su existencia y tuvieron una idea muy remota de que había habido una población pregriega en lo que luego sería Grecia, junto con el concepto de una «edad heroica» propiamente griega en el pasado; de todos modos, no hubo legado micénico directo. La conquista romana del mundo helenístico, pese a todo su significado político, no dejó huella latina en esta civilización.

> gañosas manifestaciones y algunas brillantes acciones individuales de retaguardia, hasta la toma de Bizancio por los turcos; que en los dieciséis siglos de existencia que seguirían, el mundo helénico no daría ningún poeta comparable a Teócrito ... ningún matemático comparable a Arquímedes, y que el único nombre importante en filosofía [Plotino] representaría un punto de vista que hubiera creído extinguido: el platonismo trascendental.[3]

De aquí se sigue, a lo largo de todo este libro, que la consideración del legado transmitido y de sus creadores esté prácticamente monopolizada por los griegos de las épocas primitiva y clásica. Y lo primero que hay que decir al respecto es que, para nuestros fines, el lugar, la zona, es una cuestión más bien indiferente. Basta con situar en un mapa a las principales figuras de que trata el presente volumen para verlo con todo su rigor. Por supuesto, hubo variaciones: basta pensar en la cerámica decorada, por ejemplo, o en los derechos de las mujeres a la propiedad, o, en primer lugar, en la organización política. Sin embargo, en cualquier período dado —de una década o de medio siglo, por ejemplo—, un griego se habría encontrado en un medio físico que le habría resultado familiar más o menos en todas partes, desde Olbia, en la ribera septentrional del mar Negro, hasta Tesalia, la Cirenaica y Marsella.[4] Para empezar, casi todas las ciudades daban al mar o estaban en sus proximidades: «Nosotros, los que vivimos entre el Fasis y las Columnas de Hércules —dice Platón (*Fedón*, 109 B)—, habitamos en una minúscula porción de tierra, agrupados en torno al mar como hormigas o ranas alrededor de una charca»; y dichas ciudades tenían un aspecto común. Aunque no todas contaban con una acrópolis y ninguna otra reservaba aproximadamente un tercio de su altiplanicie central para un complejo exagerado de templos, como fue el caso de Selinonte, en Sicilia, éstas fueron, evidentemente, excepciones. Nadie habría dudado en identificar una ciudad griega como tal ciudad griega y nada más. Las ruinas que se conservan no engañan en este sentido. Más notables variaciones se dieron en períodos de tiempo más largos, con independencia del lugar. Y fueron las ciudades, no el campo, donde se solventaron los asuntos públicos, donde se situaron los

3. *The Greeks and the irrational*, Berkeley y Los Ángeles, 1951, p. 244. [Hay trad. castellana, *Los griegos y lo irracional*, Revista de Occidente, Madrid, 1960, reed. en Alianza.]

4. El característico problema de la excepción espartana no tiene por qué afectarnos, aunque tal vez valga la pena señalar que hay poco al respecto en Heródoto o en Tucídides, por ejemplo, antes del comienzo del «espejismo espartano» con Jenofonte, a principios del siglo IV a. de C.

más importantes centros religiosos, donde se ha de buscar la escultura y arquitectura monumentales, donde la educación, el adiestramiento militar y las actividades culturales se llevaron a cabo.

Esta uniformidad física fue reflejo y consecuencia de la profunda homogeneidad de que nos habla Heródoto. El idioma, tanto hablado como escrito, permaneció sorprendentemente estable durante un milenio, en contraste, por ejemplo, con el inglés que va de Chaucer a Dryden (apenas trescientos años). Hubo cambios, desde luego, y había dialectos con sus diferencias fonéticas, ortográficas, morfológicas y léxicas; en el caso de la poesía, mezclas muy complicadas. En general, sin embargo, todos los griegos se entendían entre sí. Las diferencias relativas a la educación o a la diversidad ciudad-campo eran tan grandes como las relativas al lugar. La burla ocasional de los «divertidos» dialectos que vemos en la comedia ática así lo revela, al tiempo que muestra que nunca hubo un verdadero problema de incomprensión. Más tarde, a comienzos de la época helenística, un dialecto común (llamado *koiné*, forma femenina del adjetivo que significa 'común'), acaso más conocido por nosotros como el griego del Nuevo Testamento, se volvió universal, salvo en poesía y entre algunos sujetos extraños, como Arquímedes, que insistió en escribir sus trabajos científicos en el dialecto dórico de su Siracusa natal. El alfabeto no nos dice lo contrario. Los griegos lo tomaron de los fenicios a comienzos del siglo VIII a. de C., con algunas modificaciones básicas, y, tras un período de experimentación relativamente breve, quedó estabilizado y se mantuvo sin cambios esenciales. Los expertos en epigrafía pueden fechar inscripciones con un margen de cinco años de aproximación basándose en el estilo de las letras, pero cualquiera que sepa un poco de griego es capaz de leer el texto de una piedra bien conservada sin dificultad. También aquí se ponen de manifiesto las diferencias educativas, sobre todo en las lápidas esculpidas «en casa», pero sólo en lo tocante a defectos de ortografía o gramática, así como a la evidente falta de experiencia en la talla.

En la enumeración de Heródoto aparece a renglón seguido la comunidad de templos y de ritos. La elección de las palabras es significativa: Heródoto no dice «creencias» ni «credo» ni «teología», y, aunque se han escrito libros sobre la teología de Platón (por ejemplo), ninguno se ha escrito ni se puede escribir sobre la teología griega (precristiana). La piedad griega, la religión griega, los temas de incontables libros y artículos se reducen a rituales, fiestas, procesiones, juegos, oráculos, sacrificios —prácticas, en suma—, y a relatos, mitos, a propósito de ejemplos concretos del quehacer de los

dioses, no de dogmas abstractos. Ni siquiera el oráculo del Apolo délfico daba instrucciones religiosas o exponía contenidos doctrinales. Por supuesto, todos los griegos tenían ciertas ideas «religiosas», sobre todo la firme convicción de que los dioses intervenían en los asuntos cotidianos de los hombres y que, en buena medida, lo hacían en respuesta a la forma en que los hombres se conducían con respecto a ellos. De aquí que la conducta, manifestada en una abigarrada variedad de prácticas, estuviera en el centro de la religión. Lo que faltaba, salvo entre escasos pensadores particulares sin influencia pública, como Platón y Epicuro, era una serie de doctrinas formuladas sistemáticamente, un dogma, un credo. De aquí, asimismo, que pudiera haber blasfemia o sacrilegio —mala conducta para con los dioses que, de no castigarse, atraería su cólera—, pero ni ortodoxia ni herejía.

Todo esto era inherente a un politeísmo que fue creciendo y difundiéndose a lo largo de los siglos, con sus innumerables seres (o fuerzas) sobrenaturales, dioses, semidioses, espíritus, demonios, «héroes», con funciones y papeles concretos, a menudo solapados y hasta en conflicto. Nadie habría sabido enumerarlos a todos, por no decir ya describirlos: hay más de 350 nombres en la *Teogonía* de Hesíodo y el triple, más o menos, en un moderno manual de religión prehelenística (el primer volumen de la *Geschichte der griechischen Religion* de Nilsson). Ni ningún individuo, ni siquiera una comunidad, les habría podido rendir homenaje a todos. Cada comunidad tenía su divinidad o divinidades propias, a cuyo alrededor giraba el principal culto cívico; todas las casas reconocían a Hestia, diosa de los hogares; casi todos tenían en cuenta los oráculos, una rama de la intervención divina en que Apolo era dominante, aunque no el único; había acuerdos establecidos para el culto de Deméter, diosa de la fertilidad; los marineros se preocupaban de satisfacer a Poseidón; las fuentes termales y otros sitios misteriosos tenían templos en honor de los espíritus que allí concurrían; y los individuos eran libres de participar y organizar asociaciones cultuales privadas y locales, de las que había decenas de miles, así como de fomentar relaciones personales con espíritus particulares, incluso de pretender que poseían poderes especiales de adivinación y profecía. En cierto sentido, el resultado era de una confusión absoluta; pero había una uniformidad general en la concepción e importancia del panteón olímpico; de las divinidades «ctónicas» (inframundanas), sobre todo Deméter; del carácter y comportamiento de las fuerzas sobrenaturales; y en la naturaleza de los ritos: así que, detalles aparte, Heródoto tenía razón al hablar de «los mismos ritos, la

comunidad de templos». También a este respecto, en cualquier parte se habría sentido un griego en suelo patrio.

Gran parte de la actividad cultual se desarrollaba fuera de las casas y estaba organizada directamente por el estado. Para nosotros, el templo es el símbolo por antonomasia de ello, y es difícil encontrar en otras culturas un paralelismo a la monótona semejanza de los templos enmarcados en columnas, siglo tras siglo, de una punta a otra del mundo griego, aun teniendo en cuenta las diferencias entre los órdenes dórico y jónico. A decir verdad, las comunidades no escatimaron esfuerzos y recursos para sus templos de piedra. Sin embargo, el templo fue antes habitáculo del dios que casa de culto. En los cerrados penetrales tenían que estar la estatua del dios y sus tesoros, no altares, púlpitos o «capillas», en el sentido corriente de las iglesias medievales y modernas. La actividad religiosa como tal se daba fuera, y ello necesariamente porque las principales actividades en que el pueblo participaba eran sacrificios y procesiones. El altar, no el templo, fue la construcción más ubicua de la práctica religiosa. Había altares en todas partes y los sacrificios eran un rasgo normal de todo acto trascendente tanto privado como público.[5]

En esta uniformidad no había nada vinculado con una autoridad central. En el ámbito de la religión no había, en propiedad, ninguna «iglesia». Es decir, no había ninguna corporación con una misión o sanción divina, como tampoco había revelaciones (los oráculos y demás mensajes divinos se limitaban a dar instrucciones acerca de situaciones concretas, tanto de carácter profano como religioso). La palabra griega *hiereús*, que traducimos por «sacerdote», se refería normalmente a un funcionario, un lego, cuyos deberes venían a ser el cuidado del culto público, o bien, como en el culto de Deméter en Eleusis, a un miembro de la familia o familias que por tradición ancestral tenían a su cargo un templo local. Así, en Atenas, el más alto funcionario cultual era uno de los arcontes anuales, que recibía, cosa no poco interesante, el título prácticamente obsoleto de *basileus* ('rey'). Mientras duraban sus funciones (muy breves, de un año por lo general) estaba sometido a ciertas normas de conducta, y cualquiera que le estorbase en la ejecución de sus deberes tenía que responder a la acusación de sacrilegio, aunque no estaba en modo alguno santificado, como dan a entender por regla general nues-

5. Es obvio que no podía haber un «legado» de la religión griega tal como se practicaba. Por tanto, hay en este volumen capítulos sobre los mitos y sobre la influencia de la filosofía griega en el cristianismo, pero ninguno sobre la religión de los griegos.

tros términos «sacerdote» y «órdenes sagradas».[6] Había además expertos locales, cuyo conocimiento de las normas y los ritos sagrados era reconocido de todos, incluso oficialmente por el estado. Pero no había nadie que pudiera *imponer* ni creencias ni prácticas fuera de la comunidad particular en que aquél vivía y oficiaba; los centros panhelénicos (de que se hablará luego) ni siquiera lo intentaron.

Políticamente, la ausencia de una autoridad central era absoluta. Los estados territoriales surgieron en el período helenístico, principalmente en el este conquistado antes que en los antiguos centros griegos. Antes de esto, el mundo griego estaba compuesto por pequeñas comunidades intransigentemente autónomas, que por lo general, aunque con imprecisión, se autodenominaban *póleis* (por convención, y de modo más bien confuso, traducido por «ciudades-estados»). Las «ligas» ocasionales, como la del Peloponeso, la arcadia, la beocia, y el imperio ateniense del siglo V a. de C., dotado de vínculos internos más fuertes, redujeron en uno u otro sentido dicha autonomía, en la libertad de guerrear, por ejemplo, pero jamás hasta el extremo de imponer modalidades culturales o ideas. De ningún modo pueden confundirse con el tipo de uniformidad que venimos considerando.

Se ha dicho, en efecto, que la falta de una autoridad central contribuyó a conservar las numerosas formas comunes de conducta y pensamiento, precisamente porque no había antinomias —del tipo imperio-súbdito, ortodoxia-heterodoxia— que provocasen resistencia y reacción. El término «colonia», aplicado corrientemente por los historiadores modernos a los nuevos enclaves griegos en el Mediterráneo occidental y en el noreste es singularmente desafortunado. Con un puñado de excepciones insignificantes fueron, en intención y en la práctica, *póleis* independientes, con vínculos psicológicos y sentimentales, no políticos ni económicos, con la respectiva «ciudad madre». Dichos vínculos se vigorizaron y extendieron a la madre patria griega con mayor profusión porque muchas de las comunidades estaban ubicadas en tierra no griega y por tanto se sentían estimuladas a conservar su identidad griega, en planificación urbana y arquitectura, en idioma y literatura, en religión. Los modernos historiadores del arte podrán hablar del «provincianismo» de, digamos, la cerámica de los griegos occidentales, pero el caso es que este rasgo falta, de manera notable, entre los mismos «griegos provincianos» hasta donde podemos juzgar por las pruebas que han sobrevivido. La rápida difusión de las nuevas ideas y prácticas culturales entre

6. Había algunas excepciones que no tienen por qué detenernos.

las extendidas comunidades griegas fue, por consiguiente, un rasgo de los períodos arcaico y clásico: el alfabeto, la pasión por las monedas de plata de delicados grabados, el templo dórico son, quizá, los paradigmas más elocuentes.

La difusión se sostuvo gracias a la considerable densidad y estabilidad de un tráfico continuo por todo el mundo griego. La concentración de enclaves alrededor del Mediterráneo occidental, el Egeo y el mar Negro, que constituyó la vía más importante, facilitaron los viajes y el comercio. Gente corriente, emigrantes, comerciantes, artesanos ambulantes, visitantes casuales fueron los principales instrumentos de la transmisión cultural. No hicieron falta ni especiales celebraciones panhelénicas ni profesores y filósofos profesionales, aunque unos y otras aportaron su granito de arena. Las celebraciones no sólo pusieron en contacto inmediato cantidades relativamente grandes de hombres de docenas, a veces centenares o más, de comunidades griegas, a una escala regional en las más modestas festividades, a una escala verdaderamente panhelénica en las principales —tal vez fueran entre cuarenta y cincuenta mil las personas que acudían a los Juegos Olímpicos, cifra superior a la de la población total de todas las ciudades-estado, salvo diez o doce—, sino que además sirvieron de plataforma (o de oportunidad para revelarse) a poetas, músicos, oradores, arquitectos y escultores. Al nivel de la ciencia aplicada y la filosofía, el profano corriente no era, claro está, portador de nuevas ideas. Pero a dicho nivel había además una movilidad muy notable, en parte a consecuencia de la inestabilidad política crónica y los conflictos internos de las *póleis*, que originaban frecuentes exilios. Piénsese en Pitágoras, obligado a abandonar Samos e instalarse en Crotona (Italia meridional), o en Heródoto, trasladado de Halicarnaso a Samos, de donde luego se dirigió a Atenas y por fin a Turio (también en la Italia meridional). Estos dos ejemplos subrayan el hecho significativo de que tales hombres no eran comparables a los expatriados actuales, ya que ellos se trasladaban de una comunidad griega a otra. Exilios aparte, los poetas, los dramaturgos, los médicos y los artistas, o los pedagogos profesionales conocidos por la denominación de sofistas, viajaban con entera libertad y adonde se les antojaba por motivos económicos. Eran pues por igual beneficiarios y contribuyentes del mantenimiento de un helenismo común.

¿Qué decir, por último, de la mención de «nuestra sangre» en la lista herodotiana de los elementos que componen «el mismo nombre de griegos»? Se trata de una cuestión difícil por más de un motivo. No hay problema alguno en cuanto a los hechos biológicos:

los antiguos griegos eran de un linaje completamente mestizo. En principio, hubo muchos siglos de mezcolanza prehistórica que comenzaron mucho antes del período micénico. Más tarde, los griegos que cuajaron en la amalgama histórica comenzaron a emigrar poco después de la caída de Micenas en grupos reducidos, por lo general limitados a varones, que se casaban con mujeres indígenas de la nueva patria, tracias, carias (el mismo Heródoto era vástago de tales antepasados), «libias», sículas, campanienses, etc. Pero todo esto es irrelevante: lo que importa a nivel social, y por tanto histórico, en el terreno de la «raza» no es la ciencia, sino las creencias. De la enmarañada mitología griega, los antiguos estudiosos acabaron por seleccionar una genealogía: Deucalión, hijo de Prometeo, tuvo un hijo llamado Helén, fundador de la raza helena, y los hijos de éste, Doro, Juto (padre de Ion) y Eolo, fueron los antepasados de los dorios, los jonios y los eolios respectivamente. Absurdo es preguntar cómo se creyó esto al pie de la letra. No hay forma de saberlo, pero hay pruebas abundantes de una creencia muy extendida, a todos los niveles sociales, relativa a un abismo fundamentalmente cualitativo entre los griegos y todos los pueblos restantes, los «bárbaros». Esta palabra, que poseyó siempre ecos peyorativos, se aplicó a todos los que no eran griegos, sin que importase el nivel cultural, sin que importase el hecho, que presumiblemente no negaba nadie, de que los egipcios o los persas estaban mucho más avanzados que los escitas o los sículos. Heródoto llegó muy lejos al insistir en que había cosas importantes que aprender, incluso en punto a comportamiento moral, de los persas; Platón salió al paso de la opinión (sostenida por Heráclito, luego por Aristóteles y probablemente por Epicuro) de que sólo los griegos poseían la facultad del pensamiento racional. Hubo otras discrepancias intelectuales al respecto. En la práctica nunca se llegó a las consecuencias últimas que, por lógica o por rigor, se desprendían de tales planteamientos; y esto fue así tanto en la conducta de los griegos entre sí como en las relaciones griegos-bárbaros, individual o colectivamente. No obstante, «el mismo nombre de griegos», el ser «de nuestra sangre», fue una convicción, sin duda, generalmente aceptada, si bien poco pensada, sostenida de modo inconsciente más que consciente las más de las veces, y esencial para la uniformidad que aquí se considera.

Los mismos hijos de Helén no hicieron sino complicar más aun la cuestión ya en la Antigüedad. Una antigua clasificación de los dialectos griegos en jónico, dórico y eólico —que ya no aceptan los filólogos sin tajantes modificaciones— se relacionó en época temprana con las divisiones de la «raza» griega, una confusión de cate-

gorías bastante conocida en nuestros días incluso. De aquí que la parte de la costa del Asia Menor colonizada por los emigrantes jonicoparlantes se conociera con el nombre de Jonia; los dos primeros órdenes arquitectónicos, a su vez, se llamaron dórico y jónico; y así sucesivamente. De manera inevitable, aparecieron también juicios de valor basados en esta confusión. Podría señalarse un largo elenco de ejemplos, pero quizá baste con señalar la clara antipatía de Heródoto, natural de la doricoparlante Halicarnaso, por los jonios del Asia Menor, a pesar de que escribió su *Historia* sirviéndose del dialecto jónico. Un importante acicate adicional a la confusión vino del «espejismo espartano» y de su generalización —sin base real en los hechos— a los «dorios» en general. Incluso los órdenes jónico y dórico se convirtieron en expresión de diferentes «espíritus raciales», aunque el templo dórico más célebre, el Partenón, está en Atenas, la ciudad madre de los jonios, según la leyenda reconocida. Estos absurdos se han venido sosteniendo, de manera incluso más violenta, en los tiempos modernos, entre los que ensalzan las virtudes espartanas en detrimento de los vicios atenienses.[7] En este libro no son tomados en consideración.

II

Bajo el ramificado helenismo cultural subrayado por Heródoto, hubo, como él y todo autor griego testifica, escisiones y conflictos internos importantes. Las *póleis* griegas se pueden clasificar de diversas maneras, según el criterio a que se recurra. Uno ya mencionado afecta al entorno, por así decir: a la diferencia que se daba entre las *póleis* situadas en el seno de un ambiente griego más vasto y las fundadas en un mundo extraño. Otro es económico: aunque la agricultura siguió siendo en todas partes la actividad que ocupaba a la mayoría de la población, apareció una diferenciación importante con el florecimiento de centros totalmente urbanos —Mileto, Atenas, Corinto, Siracusa—, con substanciales ingredientes mercantiles y manufactureros, mientras que otras regiones —la Tesalia, por ejemplo, o Arcadia, o la Élide— siguieron dedicándose a la agricultura y el pastoreo. El tercero es político. En el alba de la historia griega, la llamada «época oscura» y el comienzo del período arcaico, hubo una uniformidad considerable en la administración de las *póleis* embrionarias, a cargo de familias aristocráticas que actuaban más o

7. Véase Edouard Will, *Doriens et Ioniens*, París, 1956.

menos en conformidad con las normas consuetudinarias y que monopolizaban todos los mecanismos ejecutivos, legislativos y bélicos. Algunos siglos de desarrollo a un ritmo muy desigual, que nosotros percibimos de manera muy confusa, condujeron a una diferenciación elemental entre los estados oligárquicos y los democráticos, que se aprecian por vez primera hacia 500 a. de C. y se difunden rápidamente por toda la Hélade.[8]

Sin embargo, los griegos dieron el nombre de *pólis* a todas, a despecho de esta diferenciación, porque, en la ideología dominante, toda ciudad-estado, grande o pequeña, rural o muy urbanizada, oligárquica o democrática, era una *koinonía*, una «sociedad», en el sentido estricto de la palabra. Esto se refleja en los usos lingüísticos: en griego antiguo, afirmaciones como «Corinto decidió» o «Atenas declaró la guerra a Esparta» se decían *siempre* «los corintios decidieron», «los atenienses declararon la guerra a los espartanos». Atenas, Corinto, Esparta eran nombres toponímicos, no sustantivos relativos a comunidades políticas. Puesto que los atenienses consideraban territorio suyo toda la región del Ática, corremos el riesgo de ser ambiguos al decir «Atenas hizo esto o aquello», «Anaxágoras visitó Atenas», ya que la práctica del griego era concreta y clara en este particular. Más importante para nuestros fines es decir que era precisa en lo psicológico y en lo político.

A la hora de traducir hay otras dificultades terminológicas. La moderna palabra «ciudadano», por ejemplo, tiene una acepción política en primera instancia: define al hombre o a la mujer con derecho al voto y a ocupar cargos públicos. En la antigua Grecia, un ciudadano podía carecer de derechos políticos, como ocurría a muchos en las oligarquías, aunque siguiera teniendo otros privilegios vitales propios de la ciudadanía, el derecho a la propiedad de la tierra, a la propiedad de una casa, al matrimonio mixto, a participar en determinadas actividades cultuales públicas que estaban vedadas a los foráneos. En cuanto a los no ciudadanos que residían más o menos permanentemente en una comunidad, ¿cómo llamarlos? ¿Y, por cierto, a los griegos de paso? El inglés moderno, señalaba George Grote, «no está bien provisto de expresiones que describan los fenómenos políticos griegos. Podemos decir de un ciudadano ateniense que era un *alien* ['forastero'] cuando iba de visita a Corinto, pero difícilmente podríamos decir que era un *foreigner* ['extranjero']».[9] En la actua-

8. El lugar de los tiranos en esta historia está fuera de los objetivos de nuestra breve exposición.

9. *A history of Greece*, vol. II, Londres, 1862, p. 40.

lidad es dudoso que haya diferencias entre el «forastero» y el «extranjero». Por convención, al residente foráneo lo llamamos «meteco», tomando el término de los atenienses (aunque su significado no fuera diáfano para Atenas y el alcance de su uso en los restantes lugares sea más bien desconocido), y nos hace falta por lo menos un adjetivo que distinga a un foráneo griego de otro no griego. No hay forma de resolver el problema con precisión. Incidir en palabras como «meteco» nos llevaría a una jerga arcana que necesitaría un prolijo glosario. Lo mejor que puede hacerse es contentarse con los términos «estado», «ciudadano», «comunidad», y estar al tanto de las diferencias de matiz.

Una condición imprescindible para el estricto sentido comunitario de *pólis* era la limitación de tamaño, tanto en territorio como en población. Aristóteles expresaba la concepción corriente, aunque explicada en términos de su propia filosofía, al decir (*Política*, 1326 a 35 - b 24):

> Pero hay también una medida de la magnitud de la *pólis*, lo mismo que de todos los seres, animales, plantas e instrumentos ... La que se compone de demasiados ... será como un pueblo, pero no una ciudad, porque difícilmente podrá tener una constitución. ¿Quién, en efecto, podrá ser general de un número de hombres excesivamente elevado, o quién podrá ser heraldo sin tener una voz estentórea? ... Es evidente, por tanto, que el límite perfecto de la población es la cifra más alta posible para la autarquía de la vida y susceptible de ser abarcada en su totalidad.

La mayoría de *póleis*, en realidad, concuerda con la normativa de Aristóteles, cuando no coincide con la imagen óptima. Todos los datos sobre población no pasan de conjeturas aproximadas, ya que los estados griegos prehelenísticos carecían de censo, y no hacían elencos, salvo cuando era necesario, y aun así parciales, como el «catálogo» de los hoplitas (infantería pesada). Cuando la declaración de las guerras del Peloponeso, en 431, la población ateniense, entonces en su punto máximo, era del orden de los 250 o 275.000, incluyendo a libres y esclavos, hombres, mujeres y niños. Con la posible excepción de Siracusa, que no es apta para la comparación por varios motivos, ninguna otra *pólis* griega alcanzó tal contingente antes de la época romana. Corinto pudo haber llegado a 90.000, Tebas, Argos, Corcira y Agrigento (en Sicilia) entre 40 y 60.000, y el resto tuvieron una cantidad muchísimo menor, muchas 5.000 y aun menos. Es por tanto algo más que una metáfora decir que la mayoría de los griegos eran «susceptibles de ser abarcados [con la vista] en su

totalidad» en el seno de lo que los modernos estudiosos de la política llaman sociedad *face-to-face*, o «cara a cara». Dos modelos de conducta se dieron cita: la preferencia, entre los sectores rurales de la población, de vivir en pueblos (o, si las propiedades estaban bastante cerca, en la ciudad misma) a vivir en caseríos, y la costumbre de solventar no sólo la vida social sino también los negocios públicos en el exterior. En las pocas *póleis* grandes con mayor territorio, es posible que muchos no se conocieran unos a otros personalmente al nivel de la ciudad-estado, pero el aspecto comunitario se salvaba gracias a la existencia de agrupamientos menores dentro de la *pólis*, tales como la aldea, por ejemplo, o el demos, en Atenas y en otros lugares.

Por muy arraigada que estuviera la idea de comunidad, nunca pretendió o supuso el igualitarismo. Cuando mucho, algunas *póleis* —la Atenas y la Esparta clásicas, por ejemplo, a su particular manera— introdujeron mecanismos que proporcionaban una medida de igualdad de oportunidades para los ciudadanos en lo tocante al acceso a los cargos políticos y al ejercicio de los derechos políticos; más aun, recurrieron a medidas urgentes tendentes a proteger el sector más débil durante las hambrunas o los asedios. Pero fue un hecho universal, y universalmente aceptado como «natural», que los miembros de la comunidad fueran desiguales en recursos, facultades y estilo de vida. En el habla típica griega, la división principal era entre *hoi oligoi* y *hoi polloi*, literalmente «los pocos» y «los muchos», en otras palabras, los ricos y los pobres. En las comunidades oligárquicas fue ésta una división formalizada que dividía a los ciudadanos con derechos políticos activos de los que carecían de ellos o tenían lo que pudiéramos llamar derechos pasivos. En las comunidades democráticas, había también una línea divisoria formal por lo menos en lo que afectaba al servicio militar: los caballeros y los hoplitas tenían que equiparse y armarse de su propio bolsillo y, por regla general, era una calificación ya establecida sobre las propiedades lo que determinaba si un ciudadano estaba dentro o fuera de dichas categorías. Más aun, hablando en términos generales, aunque no había una clara relación interpersonal, «los muchos» trabajaban para ganarse la vida, casi todos como agricultores independientes, artesanos y tenderos, mientras que «los pocos» vivían del trabajo ajeno, en casi todos los casos como rentistas, libres incluso de las faenas administrativas.

Con un insignificante número de excepciones, una *pólis* era un centro urbano más su traspaís rural. En las comunidades pequeñas, esencialmente agrícolas, los ciudadanos eran numéricamente domi-

nantes, a menos que, como en Esparta o Tesalia, la fuerza de trabajo rural consistiera en una población sometida, los ilotas, los *penestae* o como quiera se les llamase. En todas partes, a medida que aumentaban la población y el área urbanizada, sufrió un cambio el equilibrio, tanto que en las *póleis* más urbanizadas, ricas y poderosas, Atenas quizá a la cabeza, los ciudadanos fueron reduciéndose a la condición de minoría.[10] Por debajo de ellos, en la escala jerárquica, había muchos metecos y los todavía más numerosos esclavos. Las complejas diferencias entre estos últimos y el tipo ilota obligado al trabajo no nos incumben aquí. La omnipresencia y, para las élites por lo menos, la necesidad de una u otra forma de trabajo servil se daban por sentadas y se incorporaron a todas las actividades culturales, desde las escenas burlescas de la comedia hasta la filosofía formal. En el contexto, que aquí nos ocupa, del legado de Grecia, sin embargo, la esclavitud tuvo un influjo directo pequeño, salvo en el caso característico de su utilización como defensa histórica cuando se resucitó la esclavitud en el Nuevo Mundo ya en los tiempos modernos.

El nivel de vida dominante era bajo: los vistosos y extravagantes consumos de un Alcibíades lo acentúan por su derroche excesivo. Los griegos heredaron de sus antecesores micénicos, y de las más antiguas civilizaciones del Próximo Oriente, la tecnología básica de la agricultura, la cantería, la alfarería y la metalistería. Por sí mismos hicieron pocos progresos cualitativos, y la más notable excepción fue, acaso, la construcción y manejo de naves. No se dice esto para subvalorar la artesanía griega, ni en la delicada cerámica decorada ni en los templos de piedra ni en la escultura; por muy satisfactorios que fueran en punto a estética, no incrementaron la productividad de la sociedad. Hasta la invención de máquinas alimentadas con fuentes energéticas distintas de las humanas o las animales, ¿qué horizonte hubo para el crecimiento tecnológico, a fin de cuentas, dado el nivel heredado de que partieron? Nunca se les ocurrió pensar en el molino de viento, lo cual es significativo; y en cuanto al molino de agua —un invento, sin duda, del siglo I a. de C.—, tuvo poca aplicación.

Una consecuencia social (y política) fue la amenaza constante de carestía, sobre todo en el terreno de la alimentación. Aristóteles,

10. La proporción de ciudadanos disminuye cuando sólo se incluye a los varones en el cálculo. En este breve repaso de la estructura social se pasa por alto la condición de las mujeres. Políticamente excluidas en todas partes, su «ciudadanía» o «no ciudadanía» era, sin embargo, esencial para la transmisión de la posición social y las propiedades a la generación siguiente.

como hemos visto, y otros teóricos de la sociedad, hicieron hincapié en la virtud de la autosuficiencia (*autárkeia*), una norma que fue para todos los efectos prácticos inalcanzable, en particular por las *póleis* urbanas más grandes. Antes del período clásico, estas últimas habían agotado las posibilidades productivas de su zona y se vieron obligadas a importar comestibles año tras año.[11] Hasta el Peloponeso, autosuficiente en este sentido en épocas de paz, tenía que buscar el cereal en el extranjero durante las guerras de cierta envergadura. Los cereales eran el elemento básico de la comida. De aquí que las hambrunas serias no fueran infrecuentes, a causa de las malas cosechas en un año determinado o la interrupción de las importaciones, circunstancias que venían a empeorarse por las limitadas posibilidades técnicas de conservación de los alimentos. Y ninguna *pólis* podía enfocar el hambre con indiferencia. «Los muchos» no lo habrían tolerado; la idea de comunidad se creía compatible con la desigualdad, pero no con el hambre. En virtud de su pertenencia a una comunidad, «los muchos» se sentían con derecho a prestaciones concretas, y no sólo a prerrogativas abstractas. Se trataba de un derecho, sin ningún rasgo de humanitarismo de más amplio alcance. Por ejemplo, un reparto público de cereal que se hizo en Atenas en 445 a. de C., por gentileza de un príncipe africano, condujo a una depuración del elenco de los ciudadanos, a instancias de una protesta elevada a propósito de los no ciudadanos que participaban en el reparto gratuito del grano por el procedimiento de inscribirse falsamente como ciudadanos.[12]

La frecuencia del conflicto civil, de la *stásis*, en el seno de la *pólis*, la atribuye Aristóteles (*Política*, 1302 a 32) de manera manifiesta al afán de *kérdos*, ganancias, beneficios, provecho material, y de más *timé*, distinción. Está claro que «los muchos» querían lo primero, «los pocos» las dos cosas, y que ambas partes recurrían con rapidez a la violencia para conseguir sus fines. *Státis* es una palabra polisémica cuyas acepciones van desde los métodos políticos «normales» hasta la guerra civil: siempre dentro del ámbito estricto de la ciudadanía (que no dudaba en buscar otros aliados, incluso esclavos, cuando la *stásis* alcanzaba formas extremas). La ausencia relativa de guerras civiles en la Atenas y la Esparta clásicas, y en ambos casos por motivos particulares, no debe cegarnos ante la frecuencia

11. Hasta los teóricos, por supuesto, admitían que la autosuficiencia era del todo imposible, habida cuenta de ciertas necesidades, los metales sobre todo, pero también el cuero y los esclavos.

12. Las fuentes no son claras en cuanto a detalles; véase A. W. Gomme, *The population of Athens in the fifth and fourth centuries B. C.*, Oxford, 1933, pp. 16-17.

con que se dieron en todo el resto de la Hélade. La guerra fue un rasgo normal de la vida griega, no sólo en la panorámica de los siglos, sino también en la de las décadas, en muchas, quizá en casi todas, las *póleis*, y, aunque al pueblo le costaba un poco más tomar las armas en el interior, los obstáculos demostraban una y otra vez ser muy débiles e inefectivos. La paradoja del sólido sentido comunitario fue que, en un mundo con una economía débil e inflexible y con desigualdades básicas, era precisamente la idea de comunidad la que conducía al tipo de imperativo que a veces bordeaba la destrucción de la comunidad, por lo menos durante un tiempo.

III

En esta sociedad de individuos desiguales, la élite que dominaba todas las actividades, la política, la militar, la gimnástica y la cultural, era un grupo único. Esto no quiere decir que los mismos individuos jugaran papeles dominantes en los diferentes terrenos, aunque así ocurría en el caso de unos cuantos, pero conviene subrayar que todos procedían de la misma minoría de familias ricas, salvando las inevitables excepciones. La aceptación por «los muchos» de este dominio endémico de «los pocos» es un hecho significativo en la historia de la Grecia clásica, incluso en la Atenas de la época más democrática, desde el momento de Pericles hasta el de Alejandro Magno. Fueran cuales fuesen las implicaciones políticas de este hecho, las más opacas (y a menudo olvidadas) implicaciones culturales no son las menos importantes, y éstas, no las políticas, son las que nos preocupan aquí. Un legado es esencialmente una cuestión de cultura superior, la influencia y manipulación de las ideas y los valores en la filosofía y la ciencia, la teoría política y social, la literatura y el arte, todos expuestos y fomentados en el seno de la élite. La supervivencia de rituales y ceremonias, de danzas rurales, usos, lenguaje y vocabulario es un tema interesante por derecho propio, cuando se puede rastrear, pero es algo distinto del legado de la alta cultura.

«Alta cultura» es, quizá, una expresión infeliz y puede malinterpretarse por la tendencia a proyectar en el pasado juicios y valores de nuestra contemporaneidad. La diferencia entre alta cultura y cultura popular (o de masas) raras veces es clara y sencilla, y nunca la misma en los distintos períodos históricos. Una buena advertencia es la de la tragedia griega, uniformemente solemne en temas, tonos y lenguaje, y difícil, aun para el público contemporáneo, de seguir

con atención. Es imposible pensar hoy nada comparable, capaz de atraer al teatro hasta 14.000 espectadores, que disponían de unos medios muy rudimentarios, y muchos de los cuales asistían varios días seguidos. Plutarco cuenta (*Nicias*, 29, 2) —y el relato no es menos revelador aun si más *ben trovato* que *vero*— que, de los miles de soldados atenienses hechos prisioneros tras la derrota de Siracusa en 413 a. de C., se puso en libertad a unos cuantos para que pudieran declamar algunos coros de Eurípides. «Porque los sicilianos —explica Plutarco—, según parece, eran entre los griegos de afuera los que más gustaban de su poesía, y aprendían de memoria las muestras y, digámoslo así, los bocados que les traían los que arribaban de todas partes, comunicándoselos unos a otros.»

Por supuesto, se disponía de obras teatrales escritas y en la época del desastre siciliano había algo parecido a un mercado librero. Los vestigios dispersos sugieren también que una proporción considerable (aunque no cuantificable) de la población libre sabía leer y escribir, sobre todo en el sector urbano. El escriba profesional, un rasgo de todas las sociedades del Cercano Oriente antiguo y también de las monarquías helenísticas orientales, faltaba en las *póleis* griegas. Atenas, a partir aproximadamente de mediados del siglo v, adoptó la costumbre de grabar en la piedra y exponer públicamente una gama considerable y buena cantidad de escritos oficiales: tratados, leyes y decretos, listas de contribuciones y de hombres caídos en combate, etcétera. Muy pocas ciudades hicieron lo mismo, y es necesario subrayar la excepcionalidad ateniense en este sentido.

Todo esto, unido al hecho insoslayable de que nuestro conocimiento de la cultura griega depende de la palabra escrita y de los objetos materiales, da lugar a una ilusión. La realidad, como sugiere el relato siracusano de Plutarco, es que la cultura griega fue esencialmente oral y que en ella las ideas, así como la expresión literaria de éstas, se transmitían y debatían ante todo con la palabra hablada, en público y en privado. Platón no se limitó a ser un tanto extravagante cuando manifestó cierta desconfianza hacia los libros (*Fedro*, 274-278) o cuando plasmó sus tratados filosóficos en forma de diálogos. Tenía sus motivos, consecuencia lógica de su concepción de la naturaleza de la investigación filosófica, pero pocas discrepancias habría encontrado entre sus contemporáneos. En su tiempo, la oratoria era un género literario plenamente desarrollado, la forma de prosa literaria más importante, y la retórica fue, por influjo de Isócrates, el eje de la educación superior. Los historiadores no solían citar documentos, prefiriendo los informes de testigos presenciales; Tucídides no menciona la documentación cuando habla de sus mé-

todos de investigación (1, 21-2), lo cual resulta notable. Quizá sea más sorprendente (para nosotros) que el testimonio verbal de los testigos se prefiriese también en los acuerdos comerciales y ante los tribunales; un pedazo de papel tan simple como el recibo fue muy poco frecuente hasta que aparecieron las exigencias administrativas de las monarquías helenísticas.

En parte hay una explicación técnica sencilla, por lo menos en lo que toca a la literatura. Como cualquier época anterior a la aparición de la imprenta, la cantidad de ejemplares de una obra que estaba en circulación era muy limitada, ya que todos se escribían a mano. La continua desaparición de las obras aumentó por el mismo motivo: en la biblioteca que los Ptolomeos fundaron en Alejandría, la mayor del mundo antiguo, faltaba ya más de una docena de obras de Eurípides, y ello menos de dos siglos después de su muerte. Leer en voz alta era, por tanto, normal, tanto en los pequeños círculos privados como en las ocasiones públicas, y no hay duda de que se cultivaba la memoria. Está demostrado que citar de memoria era frecuente entre los autores, con la consiguiente mengua de la precisión textual. Literatura aparte, la misma naturaleza de esta sociedad, con su incidencia en las relaciones cara a cara, estimulaba la comunicación verbal en sus diversas formas. En política, la importancia del ostracismo y el exilio es pues fácilmente comprensible: el alejamiento material de un individuo de la comunidad le impedía, de manera práctica, comunicar sus ideas a sus conciudadanos.

Todo esto presenta problemas de apreciación y comprensión al estudioso moderno. ¿Cómo barruntar la reacción de 14.000 personas ante las obras de Esquilo y Aristófanes o de, quizá, 6.000 ante los debates del foro ateniense (o de otra parte)? Decir que oscilaba de uno a otro extremo de un amplio margen de reacciones posibles es indudable, pero no particularmente útil. Ni lo es la insistencia en su ignorancia, queja preferida de los autores griegos y acusación no tan terrible como parecer pueda a primera vista. Vivir y desarrollarse en aquel tipo de sociedad era ya por sí solo una suerte de educación. En la superficie, en cualquier caso, gran parte de lo que consideramos (alta) cultura elitista era pública y, en este sentido, popular: no la ciencia y la filosofía, claro, pero sí la literatura, las artes plásticas y la arquitectura.

El término «público» implica patrocinio, apoyo financiero y organización de parte del estado, así como participación pública. En el apogeo de las Grandes Dionisíacas, que se celebraban anualmente en Atenas a comienzos de la primavera, no sólo se congregaban hasta 14.000 espectadores diariamente, y una cantidad grande e indeter-

minada de gente se unía a la procesión, la danza y los cánticos que precedían a los cinco días de espectáculos en el teatro del pie de la Acrópolis, sino que, además, unos 700 hombres y 500 adolescentes, todos ciudadanos, participaban como intérpretes, un millar en la competición de coros ditirámbicos, los demás en las tragedias y comedias, como actores y coros. El mismo fenómeno se repetía a una escala menor y con programa diferente, sobre todo al principio, cuando faltaba la tragedia, en toda la Hélade. Con la notable y característica excepción de los Juegos Olímpicos, la música, el baile y la poesía figuraban también, junto con las competiciones atléticas, en los grandes Juegos Panhelénicos (nombre en cierto modo engañoso que oculta un tipo distinto de festejos). En resumen, un gran porcentaje de la población griega estaba de uno u otro modo en contacto directo con las principales facetas de la alta cultura, fuera cual fuese el nivel de su apreciación. A lo que es necesario añadir la arquitectura y la escultura, ambas relacionadas con los centros en que tenían lugar los festejos y las celebraciones. El museo y las colecciones privadas de objetos artísticos pertenecen a la posteridad, no a aquel mundo.

La estrecha relación de alta cultura y religión era, evidentemente, básica en esta modalidad de conducta, y cabe dudar de si el estudioso moderno sabe captar en su totalidad un fenómeno tan ajeno a él. El talante y el tono de las prácticas cultuales abarcaban un espectro muy amplio, el que va, por así decir, del Martes de Carnaval y otras festividades más extáticas, en un extremo, a las austeras formas del protestantismo, en el otro. Sin embargo, no tratamos en nuestro contexto con polaridades. Los Juegos Olímpicos pueden, en justicia, considerarse la principal festividad panhelénica, en honor de Zeus Olímpico (de donde el nombre del santuario, Olimpia). No obstante, el espectáculo más llamativo, en contraste con el fondo sacrificial y salmódico que es de prever, y con algunas de las más hermosas obras de arquitectura y escultura que se conocen, era una serie de competiciones físicas que contaban no sólo con carreras a pie, a caballo y en carro, sino también con el duro *pankration* (una mezcla de boxeo y lucha libre) y con pugilismo, que los griegos consideraban más violento aun, y cuyo objetivo era derrotar a todos los contrincantes. Nada más falso que la cínica opinión de que el fondo religioso era un pretexto para un acontecimiento atlético o la referencia a la moderna metáfora «la religión del deporte». No menos «característico» es el caso de las Grandes Dionisíacas atenienses, en que el dios Dionisos era celebrado en el teatro, nuevamente con visos de competencia, y que comprendía tanto la elevación moral de una Antígona como la grosera irreverencia de las comedias.

La omnipresencia del espíritu competitivo en las actividades culturales, incluso en las más estrechamente vinculadas con el culto y las festividades, es, ni que decir tiene, la más importante de las características. La palabra griega es *agón* y sus denotaciones emotivas vienen subrayadas por la *agonía*, de donde nuestra «agonía». Había normas, claro, y no se permitían las trampas, aunque había una clara diferencia respecto de la idea de deportividad. He aquí cómo celebraba Píndaro al ganador de un combate de lucha libre entre jóvenes, celebrado en Delfos (*Píticas*, 8, 81-87):

> En Delfos, lleno de cólera, hiciste sucumbir a tu pericia cuatro enemigos. ¡Desgraciados de ellos! El dios no quiso concederles un agradable regreso a la patria, y en casa de su madre no encontraron ni la dulce sonrisa ni la clara alegría; sino que, humillados por la vergüenza de su fracaso, huían temblorosos por la ciudad, ante sus enemigos.

Píndaro fue el más grande de los cantores poéticos de las victorias atléticas. Sus odas triunfales revelan facetas importantes del espíritu del *agón* y su tenacidad. Aunque sus actividades abarcan la primera mitad del siglo V a. de C., sus valores son los de la época arcaica y su élite aristocrática. Puede argüirse que sus odas triunfales, a diferencia de sus himnos o peanes, no constituyen testimonios porque no forman parte del lado público de la alta cultura; se las encargaron los vencedores ricos, los hombres que se consideraban élite, para sus celebraciones privadas. Esto es verdad, pero el espíritu del *agón* estaba ya totalmente presente y, más aun, omnipresente, en los poemas homéricos, sobre todo en la *Ilíada*, y la condición única de Homero, «el poeta», contribuyó a mantener un fermento aristocrático en la cultura clásica griega, aun en las comunidades más democráticas. Platón se quejaba (*República*, 606 E) de que había griegos que creían que Homero había «educado a la Hélade y que merecía tomarse como instructor de la administración y cultura de los asuntos humanos, y que un hombre debía regir toda su vida siguiendo las directrices de dicho poeta». Esto no ha de considerarse ingenuidad, aunque apenas si puede negarse que los valores de que muchos griegos se habían alimentado por mediación de Homero subrayaba este elemento del *agón*, el deseo de superar a los demás, no sólo en las competiciones atléticas o teatrales, sino en el mayor *agón* de todos, la guerra.

Píndaro, por último, fue un poeta profesional incluso en el sentido nuestro: componía por encargo remunerado, presumiblemen-

te en especies. Sin embargo, la cuestión del pago es un rasgo secundario, relativamente insignificante, a pesar de las incesantes acusaciones de Platón a los sofistas por aceptar estipendio, señal, a sus ojos, de bajeza moral. No hay ningún equivalente en griego antiguo para nuestra palabra «aficionado»; el más próximo es *idiótes*, que se refería al individuo inexperto, incompetente, ignorante (de donde nuestro «idiota»), o, en otros contextos, civil, ciudadano corriente. En contraste con los *idiotai*, los creadores de la alta cultura griega, en todos los terrenos, eran totalmente profesionales; tenían la instrucción necesaria y se dedicaban más o menos intensivamente a la poesía, la ciencia, la filosofía o a escribir de historia. Y, con mucha frecuencia, recibían remuneración económica, cuando no un salario sí regalos, premios y pensiones estatales.

IV

Ya se ha dicho que gran parte de la cultura que constituyó el legado de Grecia se creó en los períodos arcaico y clásico. El corolario es que la historia de la transmisión comienza con el mundo que dejó Alejandro a su muerte, y no en una fecha posterior, como la conquista romana de la Hélade o el fin del imperio romano (fecha convencional para designar el fin de la Antigüedad). La continuidad del idioma griego no viene al caso. En primer lugar, las palabras pueden cambiar de sentido radicalmente: el cargo de *strategós*, todavía corriente en la Grecia romana, no guardaba más parentesco con la *strategia* de las *póleis* del siglo V a. de C. que los señoríos de la Inglaterra del siglo XX con los de la Carta Magna. En segundo lugar, el legado, durante un período muy largo, lo transmitieron en latín los autores latinos; incluso después de la revitalización de Grecia en el Renacimiento, los autores romanos siguieron descollando y basta con citar a Ovidio y su relación con los mitos griegos.

La difusión de ideas e instituciones —un legado es una forma de difusión, más en el tiempo que en el espacio— no es nunca una reproducción mecánica por el gusto de reproducir. Un legado contiene valores; es siempre selectivo, es decir, que también hay rechazo, legado negativo, y hay adaptaciones, modificaciones, distorsiones interminables. Buena parte de este volumen habla de esas transformaciones y rechazos. El marco institucional y social de la civilización europea cambió fundamentalmente, no una sino muchas veces, en los dos mil años y pico que se sucedieron tras el fin de la Hélade clásica. No hubo por tanto ningún legado institucional en ningún

sentido significativo, a pesar de las inútiles exhortaciones ocasionales de volver al pasado y aun las más corrientes remisiones infundadas a la autoridad de los antiguos para justificar instituciones o cambios institucionales. La Revolución francesa, se ha dicho con dispensable exageración, «se vistió alternativamente con el ropaje de la república romana y del imperio romano». Fue también, claro, un ejemplo excelente del uso (o abuso) ideológico del pasado para objetivos actuales. Pero hubo un legado cultural auténtico, muy substancial —y esto es un lugar común— y la complejidad que representa enmarcarlo en una serie de contextos distintos es quizás el aspecto más interesante, y más difícil, de todos.

M. I. Finley, R. I. Winton y P. Garnsey

2. POLÍTICA Y TEORÍA POLÍTICA

I. Política

En Atenas, explicaba el sofista Protágoras, «cuando el tema de conversación afecta al saber político ... se escucha a todos, ya que se piensa que todos deben tener esta virtud; pues de lo contrario, no habría *póleis*» (Platón, *Protágoras*, 322 E - 323 A).[1] Eurípides hizo la misma observación en *Las suplicantes* (438-441), escrita alrededor de 420: comentando las palabras del mensajero en una reunión de la Asamblea, que había preguntado: «¿Quién tiene un consejo útil que dar a la ciudad (*pólis*) y desea darlo a conocer?», dice Teseo: «Tal es la libertad. Cada cual puede salir a la luz pública o, si le place, callarse. ¿Hay algo mejor acaso para una ciudad?».

Los juicios de Protágoras y Eurípides sólo fueron posibles a causa de una innovación radical de los griegos: la política. El gobierno es otra cuestión: toda sociedad de alguna complejidad necesita un aparato que establezca leyes y las haga cumplir, que disponga los servicios comunitarios, militares y civiles, y que resuelva las polémicas. A toda sociedad le hace falta asimismo una autorización para

1. Versiones castellanas de las citas: Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates. Apología o defensa ante el jurado*, Salvat y Alianza, Estella, Navarra, 1971, trad. de Agustín García Calvo; Platón, *República*, Eudeba, Buenos Aires, 1970[5], trad. de Antonio Camarero; *id.*, *Gorgias*, Eudeba, Buenos Aires, 1967, trad. de Ángel J. Cappelletti; *id.*, *Obras completas*, ed. cit.; Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1959, reimp. 1970, ed. bilingüe de María Araujo y Julián Marías; *id.*, *Política*, *ibid.*, 1951, reimp. 1970, ed. bilingüe de los mismos; AA.VV., *Biógrafos griegos* [Plutarco, Laercio, Filóstrato, Jenofonte], Aguilar, Madrid, 1973, reimp. Para la cita de Epicuro, dadas las inconveniencias de la traducción antes citada, Carlos García Gual y Eduardo Acosta, eds., *Ética de Epicuro*, Barral, Barcelona, 1974, p. 115. La inicial «U.» que acompaña en el texto las citas epicúreas corresponde a la ed. de 1887 de los *Epicurea* de H. Usener. (*N. del t.*)

las normativas y el aparato y una idea de justicia. Pero los griegos dieron un paso radical, un doble paso: situaron la fuente de la autoridad en la *pólis*, en la comunidad misma, y solventaron los negocios políticos con discusiones públicas, finalmente con votaciones, mediante el recuento de los individuos. Tal es la política, y el teatro y la historiografía del siglo V ponen de manifiesto hasta qué punto dominó la política a la cultura griega.

Por supuesto, hubo polémicas políticas en sociedades vecinas y anteriores, en los círculos cortesanos de los reyes de Egipto, Asiria y Persia, y, a niveles más bajos, en la corte de los sátrapas persas y los círculos de los «héroes» homéricos. Tales polémicas, sin embargo, no constituían política, ya que no eran ni abiertas ni obligatorias. El rey o el sátrapa recibían un consejo, pero no estaban obligados a seguirlo, ni siquiera a solicitarlo. Los que tenían acceso a estos individuos planeaban, maniobraban y a veces conspiraban para manipular sus decisiones, dentro de una sistemática que se ha dado en llamar gobierno «de antecámaras» en vez de «de cámaras». Esto fue válido para los tiranos griegos, cuya existencia era por tanto una negociación de la idea de *pólis* y en cuyos regímenes dejaba de existir la política.

Hay que admitir que hubo también tempranas comunidades políticas no griegas, entre los fenicios y los etruscos. Sin embargo, sigue siendo correcto decir que, en efecto, los griegos «inventaron» la política. En la tradición occidental, la historia de la política ha comenzado siempre con los griegos, hecho simbolizado por la misma palabra «política», derivada de *pólis*. Además, en ninguna sociedad del Cercano Oriente estuvo politizada la cultura como entre los griegos.

Ni secularizó ninguna sociedad anterior el gobierno en todos los sentidos, tanto el ideológico como el práctico, como los griegos. Por ejemplo, nada podía cambiarse en el código de Hammurabi. Dice la cláusula inicial de su largo prólogo: «Anu y Enlil, para la prosperidad del pueblo, me llamaron Hammurabi, príncipe excelso y temeroso de dios, a fin de hacer justicia en la tierra, destruir al malo y al inicuo, y que el fuerte no oprima al débil». A Solón de Atenas, por el contrario, se le encargó la misión codificadora por acuerdo de las facciones en litigio; no se arrogó ni asistencia divina, ni revelaciones, ni «sangre real».

La insistencia en la cualidad civil de la vida pública parece pasar por alto la omnipresente piedad griega. En todas partes había altares; ningún acto público (y no muchos de los privados que tuvieran cierta seriedad) se llevaba a cabo sin un sacrificio previo; el jura-

mento era la sanción normal de los acuerdos públicos; los dioses se consultaban mediante oráculos y otros mecanismos; los triunfos se compartían con los dioses; la administración de las festividades religiosas más importantes era responsabilidad del estado, como también el castigo de la impiedad y la blasfemia. Sin embargo, ni en el período clásico ni en el helenístico afectó en serio o por norma esta profusión de actividad ritual a las decisiones políticas. Podía diferirse una batalla unos días, una acusación de impiedad podía perjudicar la vida profesional de un individuo, pero no hay ningún caso conocido en que el oráculo de Delfos, por ejemplo, determinara la línea de actuación de un estado (lo que es bien distinto de aportar explicaciones retrospectivas de un fracaso). En el oriente helenístico, después de Alejandro, y éste es un dato tal vez más significativo, los reyes de Egipto y Siria se convertían en dioses, remachaban su divinidad con el culto, con las monedas que acuñaban, de vez en cuando con sus epítetos (Epifanes = manifestación de Dios), pero las leyes y los edictos se hacían públicos invariablemente en nombre de los hombres, no de los dioses, y la violación de los mismos nunca se enfocaba como si se tratase de un sacrilegio.

Ocurría lo mismo en los tribunales: los testigos prestaban declaración bajo juramento, pero el juramento se había convertido en una ceremonia, no en una prueba formal como fuera anteriormente (Homero, *Ilíada*, XXIII, 581-585). Era ya necesario convencer a los jueces y jurados; la amenaza de que el perjurio provocaría la cólera de los dioses ya no era persuasiva. ¿Cómo, pues, se determinaba y definía la justicia y la injusticia? Tal es, claro, el problema que recorre tanto la literatura arcaica como la clásica, y de una manera más acuciante la de los filósofos, sobre todo los sofistas. Pero era igualmente un problema al nivel de los asuntos prácticos, no en sentido abstracto y general, sino en las decisiones cotidianas de las asambleas, los magistrados y los tribunales. Puesto que la religión griega, hasta donde podemos remontarnos, carecía del elemento de la revelación —los oráculos y otras formas de comunicación de las fuerzas sobrenaturales se referían a actos concretos, no a principios—, incluso de lo que podría llamarse «semirrevelación» de un Hammurabi, los hombres tenían que volverse sobre sí mismos y sus antepasados (tradición o costumbre) en busca de soluciones. En los momentos críticos, los griegos tal vez se remontaran a un «legislador» que codificase las soluciones exactas, pero este paso no significaba apartarse de la regla de la autoconfianza humana.

Para que funcionase una sociedad así, para que no se escindiese, era necesario un amplio consenso, un sentido comunitario y una

voluntariedad auténtica de vivir según ciertas normas tradicionales, aceptar el dictamen de las autoridades legítimamente constituidas, hacer cambios sólo tras debates abiertos y los consensos consiguientes; en una palabra, aceptar las normas del juego legal, tan frecuentemente proclamado por los autores griegos. Este proceso originaba nuevas normativas y su sanción de manera simultánea, y, como ya se ha dicho, esto es política. Además, en un mundo en que la desigualdad era muy acusada incluso entre los miembros de la comunidad (circunstancia que nada tiene que ver con aquellos que, como los esclavos, estaban totalmente excluidos) y cuyas sociedades eran reducidas lo mismo en territorio que en población, los problémas eran relativamente claros y distintos, y los conflictos a menudo enconados. La palabra griega que designaba el conflicto político era *stásis*, término difícil con una serie de acepciones que iba del cotidiano «enfrentamiento de partidos» (por utilizar una expresión tan moderna como fuera de lugar) a la guerra civil declarada, que señalaba la ruptura definitiva del consenso y el abandono de la política. Las guerras civiles, con su secuela de muertes, exilios y violaciones de la propiedad, eran frecuentes en las ciudades-estado clásicas, con notables excepciones como Esparta y Atenas. Fueron motivo de gran preocupación para los grandes autores políticos que han llegado hasta nosotros —Tucídides, Platón y Aristóteles— y por tanto tendemos a juzgar mal la situación. Sólo en Utopía puede haber una sociedad sin conflictos a propósito de temas importantes; en una sociedad de juego político, los «enfrentamientos de partidos» son básicos para su existencia y bienestar, y es un error considerar peyorativamente los ejemplos de las *póleis* griegas como lo sería denigrar la política de partidos contemporánea de la misma forma.

Es comprensible que nuestras fuentes más importantes se centren en la *stásis* constitucional, en el conflicto entre oligarquía y democracia, la más relevante de las plataformas que conducían a la guerra civil. Pero también nos ofrecen bastantes ejemplos de *stásis* entre las facciones oligárquicas que nos recuerdan que la política no se limitaba a las democracias. Las oligarquías también aceptaban el juego legal y carecían asimismo de una autoridad o sanción externa; de aquí que no fueran en menor medida sociedades con juego político. El espectro de los participantes y de los instrumentos de la actividad política diferían, pero no el papel subyacente de la política.

En la actualidad, se cree que el derecho al voto es el más esencial de los privilegios (y un deber) de los ciudadanos, y que fue éste también el caso, con ciertos límites, de la república romana. En la *pólis* griega, sin embargo, aunque era un derecho importante,

era sólo uno de varios derechos igualmente exclusivos —el derecho a la propiedad material de uno mismo, el derecho a contraer matrimonio legal con otro ciudadano o ciudadana, el derecho a participar en diversas actividades cultuales de importancia—, compartido por todos los ciudadanos solamente en las democracias, mientras que los demás derechos eran universales, normalmente incluso en las tiranías. De aquí que pertenencia al cuerpo de los «ciudadanos activos» y pertenencia a la «comunidad (*koinonía*) de todos los ciudadanos» no fueran, a menudo, sinónimos; de aquí también la frecuencia con que la *stásis* por alcanzar derechos políticos desembocara en guerra civil.

Los derechos por los que se pugnaba contemplaban el derecho a elegir magistrados y corporaciones legislativas, aunque a la vez lo superaban. En litigio estaba la participación directa, mediante voz y voto, en los mecanismos ejecutivos y en el aparato judicial (entendidos con la amplitud necesaria para incluir juicios de conducta, y en caso de necesidad el castigo, a propósito de los funcionarios civiles y militares). En otras palabras, el derecho al voto significaba sobre todo el derecho de votar en una corporación legislativa o judicial y no sólo en las elecciones. Por ello, los gobiernos griegos clásicos, fueran oligárquicos o democráticos, se llaman «directos» por oposición a los «representativos».[2] Cuando, como en Atenas y otras democracias, todos los ciudadanos eran miembros, salvada la minoría excluida por delitos privados concretos, la «democracia por el pueblo» acababa adquiriendo una acepción literal que nunca había tenido ni tendría parangón en la historia de Occidente.

Nadie, sin embargo, ni siquiera el demócrata más «radical», quería derrocar a la «comunidad» tradicional de ciudadanos varones, grupo cerrado de familias cuyos miembros se sucedían unos a otros en el ordenado paso de las generaciones. En los usos del griego, eran los atenienses (nunca «Atenas») quienes declaraban la guerra a los espartanos (jamás a «Esparta»). Si uno no era ateniense de nación, sólo un acto formal del estado soberano podía admitirlo en la comunidad. No sólo estaban excluidas las mujeres, los niños y los esclavos, lo

2. Hay cierta confusión, respecto de este extremo, en algunas obras modernas cuando llaman a la *boulé* (Consejo) ateniense, por ejemplo, cuerpo representativo. Ninguna comunidad tan compleja como Atenas podía funcionar sin asignar gran parte de los asuntos gubernamentales y administrativos cotidianos a individuos o pequeños grupos. El problema real es el del poder. En una democracia representativa, el «control» popular se limita a la elección de funcionarios y corporaciones legislativas, que luego pueden reprobarse en las elecciones siguientes; en una democracia directa no hay sólo un control indirecto, sino también una soberanía popular inmediata. La diferencia se pone totalmente de manifiesto cuando se trata de declarar una guerra.

cual no es sorprendente, sino también los libertos (a diferencia de la práctica romana) y los hombres libres que hubiesen emigrado de otros estados griegos o del mundo «bárbaro», y hasta sus hijos nacidos y educados en las ciudades que los tachaban de forasteros. En el mundo clásico eran raras las concesiones de ciudadanía a los de fuera y siempre como consecuencia de actos o circunstancias excepcionales. Aristóteles, que escribía a fines de la era clásica, observaba que una política más liberal era una medida temporal en momentos de escasez de mano de obra, que se abandonaba en cuanto pasaba la crisis (*Política*, 1.278 a 26 - 34). Las democracias, es necesario decirlo, parecen haber sido particularmente celosas de la ciudadanía.

En términos políticos, el poder que tenía la comunidad era absoluto. Y esto quiere decir que, dentro de los límites impuestos por el «juego legal», a despecho de la interpretación de éste, e impuestos también por ciertos tabúes en el terreno del culto y las relaciones sexuales, el estado soberano era totalmente libre a la hora de tomar decisiones. Había zonas o facetas de la conducta humana en que, por lo general, no intervenía, pero ello era sólo porque no quería o porque no le interesaba. El individuo no tenía ningún derecho natural a coartar los actos del estado, como tampoco poseía ningún derecho inalienable concedido o garantizado por una autoridad superior. No había autoridades superiores.

En el plano ideal, claro, la participación plena en el mecanismo ejecutivo significaba el pleno derecho a influir con voz y voto en las decisiones del estado soberano, se tratase de una oligarquía o de una democracia. Y, también desde el punto de vista ideal, este pleno derecho significaba tanto igualdad respecto de todos los demás miembros en este sentido como derecho de hablar libremente. Las asambleas de ciudadanos griegos no eran monopolio de las democracias: se encuentran ya en los poemas homéricos, aunque los ciudadanos corrientes son aquí meros oyentes; en Creta y en Esparta, según Aristóteles (*Política*, 1.272 a 10 - 12), éstos se limitaban a votar las propuestas planteadas previamente por los ancianos y los funcionarios. En la forma final de la democracia ateniense, sin embargo, y presumiblemente también en otras democracias griegas, todos los ciudadanos presentes tenían en principio el derecho de hacer o rectificar anteproyectos, de hablar en pro o en contra de las mociones presentadas por otros. Esto estaba implícito en las palabras del mensajero: «¿Quién tiene un consejo útil que dar a la ciudad y desea darlo a conocer?».

En la práctica, las cosas eran distintas. La asamblea ateniense

se celebraba por lo general en un anfiteatro natural del monte llamado Pnyx, y es increíble que en una congregación de miles de hombres y al aire libre como aquélla, sin los medios modernos para aumentar el volumen de la voz y con una agenda de trabajo a menudo repleta y que tenía que resolverse en una sola sesión diaria, los ciudadanos normales hubieran querido o se hubieran atrevido a salir a la palestra, o hubieran creído, de decidirse, que se les iba a escuchar. No tenemos que obligarnos a creer lo increíble: la literatura y los restos epigráficos no dejan la menor duda de que el dircurseo y la formulación real de medidas políticas y anteproyectos eran monopolio de lo que nosotros llamaríamos «camarilla política», de aquellos en que pensaba Tucídides cuando se quejó (VIII, I, 1) de que, una vez confirmadas las noticias del desastre siciliano, el pueblo se volviera «contra los oradores [*rhétores*] públicos que habían apoyado la expedición, como si aquél no hubiera votado en favor de la misma».[3]

Cualquier exposición de la política de la *pólis* precisa por tanto un cuidadoso balance de lo real y lo ideal, de lo ideológico y la práctica. Que esto sólo pueda afrontarse para el caso de Atenas, dado el estado de nuestros conocimientos, no es un gran contratiempo, pues Atenas era la quintaesencia política de la *pólis*. Lo que sigue, pues, se refiere concretamente a Atenas sólo, aunque probablemente sea aplicable con justicia a las demás democracias en los aspectos más importantes, aunque no en todos.

El límite más palpable a la realización del ideal, con su hincapié en la igualdad, parte de la enorme desigualdad de la población ciudadana. Basta con fijarse en las diferencias económicas. Sin los medios y tiempo para alcanzar una educación apropiada y estar al día en punto a finanzas, asuntos extranjeros y demás temas de interés público, a duras penas se esperaría que un ciudadano hablase y fuera escuchado en las deliberaciones. Incluso encontraría demasiado costoso y sufrido asistir a las reuniones de la Asamblea de manera regular, cuarenta días al año repartidos a lo largo de éste, sobre todo si era un campesino que vivía en los más alejados pueblos de Ática. Esto era tan evidente por sí mismo que se tomaron medidas, sobre todo en las décadas intermedias del siglo v, para igualar artificialmente a los ciudadanos. Casi todos los cargos públicos, incluidos los de los 500 miembros del Consejo, se asignaron echándolos a suertes y fueron rotativos, haciéndolos así accesibles a la población, que

3. La observación de Tucídides plantea también la cuestión de las responsabilidades, a la que volveremos.

de otro modo habría tenido pocas o ninguna probabilidades de resultar elegida, y asegurando al mismo tiempo que la experiencia directa de los negocios diarios del estado se difundiera entre una proporción anormalmente elevada de la ciudadanía. También se introdujo la disposición de que los hombres que sirvieran en las corporaciones administrativa y judicial fueran retribuidos con una modesta pensión diaria.

Paradójicamente, la asistencia a las reuniones de la Asamblea fue la última de las obligaciones que se retribuirían con una subvención diaria, a comienzos del siglo IV, tras la expulsión de los Treinta Tiranos. Cuál era exactamente la asistencia normal sigue siendo una cuestión controvertida. Las excavaciones arqueológicas han puesto de manifiesto que en el siglo V la Pnyx no podía acoger a más de 6.000 hombres, que se hicieron ampliaciones a comienzos del siglo IV y que parece se duplicó la capacidad hacia 330 a. de C. Se ha sugerido, con visos de verosimilitud, que la introducción de la retribución por la asistencia impuso tales cambios y que en el siglo IV la cifra de 6.000 era normal, aunque aumentaba en las reuniones dedicadas a los principales asuntos de interés público.[4] Que la asistencia más o menos habitual del 15 o 20 por 100 de los posibles candidatos se considere elevada o escasa es una cuestión subjetiva no susceptible de solución satisfactoria. La cuestión más objetiva de la representatividad de este 15 o 20 por 100 tampoco puede resolverse, dados nuestros conocimientos, aunque se han aventurado sucesivas hipótesis a raíz de indicaciones aisladas de las fuentes. Lo innegable es que había veces en que o el sector más rico o el sector más pobre de la población estaba inevitablemente subrepresentado por razones militares; el primero, por ejemplo, en 462 a. de C., cuando Cimón tomó 4.000 hoplitas para ayudar a Esparta o sofocar la rebelión ilota de Mesenia, el segundo en 411, cuando la flota ateniense estaba anclada en Samos. Es de creer que la ausencia de los 4.000 hoplitas facilitó los progresos democráticos promovidos por Efialtes; y es indudable que la ausencia de miles de *thetes* fue vital para el golpe oligárquico de 411.

Es asimismo indudable que los políticos activos apreciaban el significado de tales fluctuaciones de la asistencia y que las comprendían en sus previsiones tácticas. Este aspecto integral de la política ateniense, la planificación, organización y manipulación, que se daban

4. Se trata de una cifra superior a la que aparece en los textos más modernos; sigo el detallado análisis de los testimonios de M. H. Hansen, «How many Athenians attended the Ecclesia?», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, XVII (1976), pp. 115-134.

día tras día, falta con mucho en las fuentes de que disponemos, que carecen de nada comparable a las cartas de Cicerón. La atención se centraba en los debates de la Asamblea, resumidos por Tucídides, caricaturizados por Aristófanes y Platón, y ejemplificados en los discursos supervivientes de Demóstenes y Esquines. A decir verdad, eran importantes, mucho más que los debates parlamentarios de la actualidad. Y no menos verdad es que los dirigentes políticos no eran tan imprudentes que apostasen su línea y carrera políticas únicamente a la habilidad oratoria.

El juego de la política era duro. Los discursos de Esquines y Demóstenes, sin que importe lo que se corrigieran antes de publicarse, son una guía más segura para percibir aquella dureza que la austera versión de Tucídides (reducida toda al lenguaje del historiador). Ellos nos dicen cómo hablaban los políticos en público y de qué argumentos se servían, aunque, por desgracia, hay poco más que alusiones sobre la actividad política diaria al margen de las reuniones de la Asamblea y el Consejo, y de las negociaciones diplomáticas. El único caso concreto de solicitación de votos, por ejemplo, nos ha llegado por una serie de hallazgos arqueológicos casuales en el barrio de los alfareros, más de 11.000 *óstraka* del siglo v a. de C., grabadas con nombres. Tales eran las papeletas de voto que se utilizaban para el ostracismo, un procedimiento por el que una figura política se enviaba al exilio durante diez años si aprobaban tal medida 6.000 votos por lo menos. En el hallazgo aludido, hay unos cuantos nombres en muchos *óstraka*, el de Temístocles en más de 300, grabado evidentemente por una pequeña cantidad de manos. En otras palabras, se preparaba y se distribuía por anticipado una considerable cantidad de estas conchas como una forma elemental de preámbulo electoral.

El aparato formal carecía de tanta actividad, de la que la distribución de *óstraka* no es más que un pequeño ejemplo. En particular, no había partidos políticos por la sencilla razón de que no se podía proporcionar una protección mínima. El sistema de gobierno no proporcionaba trabajo, al igual que no había ni puestos susceptibles de elección ni una burocracia administrativa; la economía ofrecía pocas posibilidades para los contratos, los monopolios, los privilegios y las concesiones públicos. Por el contrario, los políticos tenían que confiar en los vínculos de familia y en pequeños grupos informales o camarillas, indicados en el lenguaje de la época con la expresión «los que están con fulano o con zutano», expresión reiterada tanto en contextos privados como públicos, en las oligar-

quías y en las democracias.[5] La terminología refleja el carácter particular y fluido de los agrupamientos, que eran pese a todo eficaces y ciertamente básicos, a pesar de su informalidad y su naturaleza móvil.

Las dos palabras corrientes que en griego nominaban a tales grupos son *hetaireía* y *synomosía*, a veces traducidas al inglés con el pálido vocablo *club* [«asociación»], que por lo menos tiene el mérito de subrayar su aspecto social, como en griego. Pues no eran organizaciones políticas en esencia ni origen (excepción hecha de las mancomunaciones conspiratorias que se formaron para preparar el golpe oligárquico de 411). A menudo, si no siempre, eran clubes de hombres que habían hecho el primer servicio militar juntos, a los 18 y 19 años, y que limitaban su participación, por definición, a la mitad más rica de la población, los que llenaban las filas de la infantería como hoplitas, el mismo sector social que monopolizó la crema política y, más o menos, la actividad política profesional de toda la historia de Atenas. El cambio de liderazgo que se dio durante la guerra del Peloponeso se restringió a los límites de este círculo: los «políticos nuevos» como Cleón, detestados y escarnecidos por dramaturgos y filósofos, eran tan ricos como la aristocracia terrateniente tradicional con quien competían por el poder político, pero a la que nunca desplazaron del todo. Apenas si se conoce a un solo político importante que haya surgido de un medio pobre. Tampoco hubo «clubes» de este jaez entre las clases inferiores.

No es fácil afirmar que hubiera una predisposición de la gran masa de la población a dejar la política activa en manos de un pequeño número de ciudadanos ricos respaldados por los amigos y congéneres de la clase superior. Había que resistir, en particular, la tentación de recurrir a la apatía política popular. Entonces, como ahora, la política era, para la mayoría, un medio y no un beneficio o un fin en sí mismo. Por un lado, los chismes y bromas políticos divertían a todos, la política era un continuo tema de conversación; por otro, la difícil y más o menos absorbente tarea de formular fines políticos y de lograr su puesta en práctica a través del aparato gubernamental se dejaba a unos cuantos, que no sólo tenían tiempo y conocimiento para ello, sino también la confianza de amplias capas de la ciudadanía.

Una prueba práctica del sistema es la medida en que hubo continuidad de una línea política a lo largo de un período de tiempo.

5. Un buen ejemplo, relativo a Tebas, lo proporciona la obra histórica anónima conocida como *Hellenica Oxyrhynchia*, cap. 12, en un pasaje en que el autor menciona expresamente lo inseparable de la línea política y los intereses personales entre la clase política.

Las consideraciones sobre la historia del imperio ateniense en el siglo V, nuevamente sobre la segunda liga ateniense y la compleja lucha contra Filipo de Macedonia en el IV, revelan que los logros de Atenas, en la prueba citada más arriba, fueron más bien notables. Hubo desacuerdos y fracasos —¿qué sociedad no los ha tenido?—, pero se superaron gracias a la inteligente búsqueda de más importantes objetivos a largo plazo. Que los historiadores y moralistas modernos aprueben esta política o que, siguiendo las pautas de los antiguos críticos hostiles, la desaprueben, es irrelevante para el tema que nos ocupa, como lo es la conocida condena de los «demagogos». «En cuanto al sistema ateniense de gobierno —dice un foliculario oligárquico de la segunda mitad del siglo V (Pseudo Jenofonte, *Constitución de Atenas*, 3, 1)—, a mí no me gusta. Pero como los atenienses quieren ser una democracia, a mí me parece que la defienden bien.»

La continuidad política implica algo más que una jefatura capaz; en el tipo de sociedad que tratamos, habría sido imposible sin una responsabilidad política muy difundida entre los ciudadanos. La responsabilidad, concepto que no es fácil definir, consta de varios elementos en el contexto presente. Uno de ellos, evidentemente, es «la obediencia de las leyes», no sólo en el normal sentido del respeto, sino también en el de la admisión de todas las resoluciones concretas tomadas por las instituciones soberanas mediante los procedimientos legales, sin que importase lo doloroso u objetable que personalmente pudieran ser. El *Critón* platónico lo expresa admirablemente. Otro elemento de la responsabilidad se manifiesta en la relación entre la «clase política activa», los dirigentes políticos, y el resto de la ciudadanía. Puede decirse por tanto que la responsabilidad cívica consiste en la elección responsable de dirigentes que a su vez sepan responder de sus actos y línea políticos.

Los «oradores» contra los que se volvieron los atenienses no eran funcionarios, no lo que los romanos llamaron «magistrados», y es significativo que los funcionarios como tales jugaran un papel muy pequeño en las discusiones griegas sobre política y responsabilidad política. Cicerón sabía muy bien la diferencia cuando, en las primeras páginas del tercer libro de sus *Leyes*, insistía en que el *imperium* era esencial por naturaleza a la justicia y la vida ordenada, ya se tratara de la casa o del estado. La primera acepción de *imperium* es 'orden', 'mando', y, aunque los romanos hablaban del *imperium populi romani*, soberanía del pueblo romano, normalmente pensaban en el poder oficial de los altos magistrados, y esto es lo que Cicerón ensalzaba: «verdaderamente, puede decirse que el magistrado

es ley expresa (*lex loquens*) y la ley un magistrado tácito». De aquí que la obediencia al magistrado sea una condición necesaria para una sociedad justa. La frontera entre la obediencia a la ley y la obediencia al magistrado (o monarca) puede parecer confusa, pero el abismo entre lo que subrayan el griego clásico y el romano es insalvable. Y fue el segundo, no el primero, el que aportó el principal legado político de la mayor parte de la historia europea subsiguiente.

La brusca crisis de la responsabilidad política puede llevar a la anarquía, pero en la Grecia clásica solía desembocar en guerra civil. Ya se ha dicho que la inmunidad ateniense fue excepcional, aunque no única: Esparta constituyó otra excepción durante mucho tiempo, pero por motivos diferentes. ¿Por qué? O, en palabras más concretas: ¿por qué fracasaba tan a menudo la *pólis* griega a la hora de resolver por medios políticos las diferencias internas? Cuestión que hay que engarzar con otra: ¿por qué combatían continuamente entre sí las *póleis* griegas? No tenemos a mano una respuesta sencilla. En nuestro contexto, tal vez baste sugerir que las *póleis* carecían de recursos humanos, territoriales y materiales con que facilitar a los ciudadanos la «vida buena» que el estado prometía. Las carestías endémicas sólo se superaban a costa de un segmento o de la propia ciudadanía o de la ciudadanía ajena. Es inútil especular acerca de la posibilidad de que la *stásis* interminable del siglo IV hubiera llevado a los griegos a resolver de una vez la situación, ya que la solución vino de fuera y de una fuerza superior, sin ir más lejos, Filipo de Macedonia y su hijo Alejandro.

Alejandro murió en 323 a. de C., Aristóteles al año siguiente. El mundo helenístico que siguió fue de gobierno monárquico. Algunas *póleis* independientes, como Rodas, sobrevivieron en tanto que auténticas comunidades políticas hasta que la conquista romana dio carpetazo al asunto. Fueron la excepción, sin embargo, y vivieron bajo presiones continuas de los reyes. Aunque la palabra *pólis* siguió utilizándose normalmente en todas partes, la realidad la aproximó más al concepto de «ciudad» en sentido estricto que a la *pólis* en sentido clásico. Las ciudades se hicieron mayores en el período helenístico y aumentó su número, gracias a la fundación de nuevos enclaves en los territorios orientales conquistados por Alejandro: Alejandría y Antioquía son los principales ejemplos. En estas ciudades seguía habiendo en apariencia una actividad política continua: se competía con dureza por los cargos públicos, había desacuerdos en política y hubo disturbios entre facciones. Pero en la mayor parte de las ciudades, en aquellas que se encontraban en territorios gober-

nados por monarcas, el tema concreto de la política quedó reducido a pura fórmula. Los asuntos extranjeros y militares desaparecieron por completo y los reyes intervenían en las cuestiones puramente internas cuando les convenía. A fines del siglo IV, por ejemplo, Antígono I de Macedonia decretó la fusión de dos ciudades de Asia Menor, Teos y Lébedos, y estipuló detalladamente no sólo las condiciones, sino también el sistema jurídico.[6]

No es sorprendente que en muchas ciudades los principales cargos públicos acabaran por ser los vinculados con el culto y los juegos, substituyendo a los arcontes y *strategoi*, empleos políticos y militares de la ciudad-estado clásica. Paradójicamente, la palabra «democracia» adquirió un sentido radicalmente nuevo y un extraño prestigio: entre los griegos helenísticos significaba 'república', entre los griegos sometidos a los emperadores romanos llegaba incluso a aplicarse, en sentido elogioso, al emperador autocrático: «una común democracia de la tierra estableciése, bajo un hombre, el mejor, legislador y guía, y todos fueron uno, como en un centro urbano común, a la hora de recibir lo suyo» (Elio Arístides, *Elogio de Roma*, 60).

Los monarcas helenísticos, a diferencia de los anteriores tiranos griegos, quisieron institucionalizar y legitimar su situación, aunque no fueron monarcas «constitucionales». Institucionalmente, confiaban en el aparato administrativo, un fenómeno nuevo en la historia griega; para la práctica política se apoyaban en el consejo de los «amigos» y, en última instancia, en su propio e incontrolado derecho de tomar decisiones. Eran gobiernos de antecámara y pasillo. La «opinión pública» estaba claro que se manifestaba, pero nunca con las abiertas polémicas del pasado, para las que ya no había foros. La política había muerto; la ciudad-estado, en tanto que organismo político, no dejó legado alguno al mundo griego después de Alejandro.

Tampoco habría un legado semejante en ulteriores períodos de la historia. En otras palabras, la larga y compleja historia del legado cultural griego fue precisamente esto; no le acompañó un legado institucional. Esparta es un ejemplo muy claro: entre los muchos admiradores de Esparta a lo largo de los siglos, los más recientes en la Alemania nazi, no se encuentra el menor indicio de glosa o imitación de las instituciones espartanas como hecho diferenciado de los «valores» o el «ethos» espartanos. Lo mismo vale para Atenas, con una menor aunque interesante excepción, a la que volveremos en seguida. La política como tal es una forma de conducta pública que

6. C. B. Welles, *Royal correspondence in the Hellenistic period*, New Haven, Connecticut, 1934, n.os 3-4.

puede darse en el seno de una gama de sociedades radicalmente distintas. La idea de «legado» es significativa sólo respecto del marco en que se da la política, no respecto de la política por sí sola. En principio, se puede recibir en préstamo un aparato gubernamental o un sistema jurídico, en conjunto o en parte, como en sentido lato ocurrió en Iberoamérica. No es difícil entender que nada ni remotamente comparable se intentara siquiera en las instituciones griegas, atenienses o espartanas, democráticas u oligárquicas (aunque entre ellas se recurría con toda libertad a dichos préstamos). Buena parte de la explicación se sigue del hecho de que la política griega presuponía unas comunidades pequeñas, *face-to-face*; todas las instituciones importantes partían de esta base y no eran transferibles a unidades territoriales superiores. En éstas, era inevitable alguna forma representativa si se quería que la toma de decisiones se basara en la polémica y el consenso. La representación, a su vez, exigía mecanismos distintos de las formas de la *pólis* griega (aunque a veces se conservaban las antiguas etiquetas), así como relaciones diferentes entre la ciudadanía llana —independientemente de la manera en que era definida— y la «clase política activa».

Nada de esto sirve para la Roma republicana, desde luego, que fue una ciudad-estado en sus orígenes y que mantuvo la ficción de ser una ciudad-estado mucho después de haberse transformado en un poderoso estado territorial. Que la Roma republicana fue una sociedad totalmente política está fuera de duda; sólo nos interesa la presencia o ausencia de un legado griego tocante al aspecto institucional, que nada tiene que ver con la influencia de la filosofía política griega. La cronología relativa lanza una advertencia inmediata: el interés romano en los autores y teóricos griegos no data mucho más arriba de 200 a. de C., un siglo después, más o menos, de la defunción de la *pólis* clásica, y mucho después, asimismo, de que el sistema institucional romano se hubiera confeccionado. Esto, por sí solo, no decide la posibilidad de una influencia griega en la Roma temprana: los hombres no recurren a los libros para aprender de sus vecinos. Aunque podemos desechar por ficticia la referencia a Solón, por ejemplo, que el erudito Dionisio de Halicarnaso, que escribía en tiempo de Augusto, atribuyó a un senador del siglo V a. de C. (*Antigüedades romanas*, V, 65, 1), había comunidades griegas al sur de Italia cuando Roma no era más que un poblacho sometido al gobierno etrusco. En consecuencia, había a mano un filón plausible de aprendizaje y préstamo. Hay que juzgar por las instituciones mismas; no hay otro hilo conductor. Pueden advertirse desarrollos paralelos, pero ¿fueron acaso algo más que soluciones inde-

pendientes a problemas similares en comunidades pequeñas que vivían y crecían en condiciones ecológicas y tecnológicas equiparables, con raíces comunes en una época más lejana, prehistórica? Así, cuando se derrocó la monarquía, otros tuvieron que hacerse cargo de la comunidad, y fueron éstos, en realidad, los que tenían el poder, esto es, los jefes de las familias aristocráticas que poseían la tierra, el filón básico. Cuando buscamos los detalles, y también la estructura, del aparato gubernamental, el encuadre de la conducta política, las diferencias son tan elementales que nos vemos obligados a concluir en contra de que hubiera un legado griego importante en este campo romano. Con la fundación augústea del imperio, se desvanecen todas las dudas.

En las épocas subsiguientes, hasta nuestros días, ha habido pocas oportunidades para las influencias. Sólo los municipios de la Edad Media tardía y el Renacimiento, sobre todo en Italia, fueron lo bastante pequeños. Aunque también éstos se originaron en un contexto demasiado distinto, económica y políticamente, con una relación diferente entre la ciudad y el campo a todos los niveles, ya fuera el del campesinado o el de la nobleza feudal, para que resultaran posibles los préstamos institucionales, aunque se hubiera conocido con suficiencia la ciudad-estado de la Grecia clásica, que no fue el caso. Un obstáculo posterior fue la larga hostilidad contra la democracia, con que se relacionaba integralmente a la Atenas clásica. Cuando Wordsworth escribió en una carta privada de 1794: «Pertenezco a esa detestable clase de hombres llamados demócratas»,[7] desafiaba y no satirizaba. Basta con leer las primeras historias modernas de Grecia, escritas en esa época por Gillies, Mitford o Thirlwall. Cuando Grote replicó, por así decir, reflejaba la filosofía de los utilitaristas: éstos fueron la excepción ya referida, y los valores que encontraron en la experiencia política ateniense fueron pedagógicos en sentido estricto. «Pese a los defectos —escribía John Stuart Mill— del sistema social y las ideas morales de la Antigüedad, la práctica del dicasterio y la *ekklesía* elevó el esquema intelectual del ciudadano ateniense medio muy por encima de cualquier ejemplo que encontrarse pueda en cualquier otra comunidad, antigua o moderna.»[8] El eco de la oración fúnebre de Tucídides es evidente: es

7. Cit. de R. R. Palmer, «Notes on the use of the word "Democracy" 1789-1799», *Political Science Quarterly*, LXVIII (1953), pp. 203-226.
8. *Considerations on representative government*, Everyman Library, p. 216.

en el campo de la teoría política, no de las instituciones, donde hay que buscar el posible legado.

M. I. Finley

II. Teoría política

Los griegos inventaron la política; también crearon la teoría política y entre estos dos elementos de su actividad hay una relación evidente. La *pólis* fue, idealmente, una comunidad de iguales, los *politai*, que resolvían la política en discusiones abiertas y organizadas. Estos debates probablemente originarían comentarios y reflexiones a propósito de los presupuestos tratados: por ejemplo, las observaciones sobre el carácter de la Asamblea ateniense que hicieran Cleón y Diódoto en la «polémica mitilenea» (Tucídides, III, 36-49). La teoría política griega puede considerarse una abstracción de esta tendencia reflexiva inherente: la teoría política de los griegos era, básicamente, reflexión sobre la naturaleza de la *pólis*, dirigida como una aventura intelectual autoconsciente que hay que distinguir, y a un nivel más general, de las polémicas sobre temas políticos concretos. La teoría política fue pues una actividad de segundo orden respecto del *nivel* en que se manejaban sus elementos; aunque esto no equivale a sugerir que se careciese del compromiso político característico de la actividad de primer orden de la que se desarrollaba.

Si nos ceñimos a las obras supervivientes, la teoría política griega es la de Platón y Aristóteles. Está claro, sin embargo, que la teoría política, en el sentido ya esbozado, había aparecido antes. Dada la naturaleza de nuestros conocimientos, y también del tema, es importante dar fechas concretas, pero si se desestiman las dudosas pruebas de una teoría política pitagórica, los primeros conatos de analizar la *pólis* parece que se dieron en el siglo V.

Había antecedentes: los versos de Solón son un ejemplo claro. Pero Solón estaba preocupado, sobre todo, por una crisis particular en una *pólis* concreta y su poesía política representaba una aportación a un debate político específico. Un análisis de la *pólis* que rebasara el contexto de los debates políticos particulares aparece primero como una forma distinta de actividad intelectual en el intervalo entre las guerras contra el persa y del Peloponeso. Fue en este período cuando la tragedia alcanzó su punto culminante; la reflexión sobre el carácter del teatro superviviente de esta época puede ayudar a

definir la aparición contemporánea de la teoría política. Es un teatro básicamente interesado en temas políticos tales como la naturaleza de la justicia y la relación entre el *polítes* particular y los *politai* que le rodean; pero sería absurdo caracterizar la *Orestíada* de Esquilo, por ejemplo, como obra de teoría política: Esquilo no estaba interesado en ofrecer un sólido análisis del concepto de justicia de la especie que aparece en *La república* de Platón. Las obras de los trágicos pueden considerarse un estadio intermedio entre los dos niveles de debate político que hemos diferenciado: elementos ambos de la vida institucional formal de la *pólis* ateniense, se presentan al auditorio (que, en otro plano, constituía la Asamblea ateniense) con el espectáculo de unos hombres que quieren comprender su propia experiencia. Su actitud origina reflexiones que llegan al nivel más abstracto; aunque el foco de tales reflexiones sigue siendo los casos concretos y los individuos. Hay una diferencia clara entre el modo que tienen los trágicos de abordar los temas políticos y el enfoque, más rigurosamente analítico, que se desarrolló a mediados del siglo V. La aparición de este último señala el comienzo de la teoría política griega como tal.

Los primeros teóricos auténticos de la *pólis* fueron los sofistas y Sócrates. Su dedicación simboliza la nueva relación con la *pólis* que ellos mismos establecieron: mientras querían comprender la *pólis* en lo abstracto, ni los sofistas ni Sócrates vivían como *politai* corrientes. Los sofistas estuvieron mucho tiempo fuera de su respectiva ciudad de origen, viajando por toda Grecia; Sócrates permaneció en Atenas, pero alejándose cuanto podía de la vida política cotidiana. Este distanciamiento de la política de su ciudad respectiva acaso fuera una condición necesaria para el respectivo análisis de la *pólis*.

Todo intento de valorar el pensamiento político de estos hombres debe contar, en principio, con una fuerte reserva ante los testimonios existentes. Los sofistas fueron autores prolíficos, pero con la excepción de dos breves ejercicios retóricos de Gorgias, las obras que nos han llegado directamente están fragmentadas, en su mayoría reducidas a una sola frase, a veces a una sola palabra. Para reconstruir aquel pensamiento hay que dirigirse a los testimonios, en primer lugar al aportado por Platón, sobre todo en sus primeros diálogos. Por desgracia, se trata de un testimonio muy poco sincero. Platón atribuye perspectivas y argumentos diversos a los sofistas, individual y colectivamente, y siempre cabe preguntarse si tales atribuciones son exactas históricamente, ya que, otras consideraciones aparte, Platón era enemigo declarado de ellos. En el caso de Sócrates, Platón

es otra vez nuestra fuente más importante, seguido de Jenofonte y Aristóteles. Sócrates, que no escribió nada, aparece en casi todos los diálogos de Platón, de modo que la pregunta por la autenticidad tiene, en este caso, más envergadura que respecto de los sofistas. El caso también se complica aquí por la propia actitud platónica: la hostilidad hacia los sofistas corre paralela a la admiración por Sócrates.

Los sofistas fueron, en principio, pedagogos que daban instrucción formal de un tipo totalmente nuevo. El hecho de que Protágoras, por ejemplo, se ofreciera a enseñar *politiké téchne*, el arte de ser un *polítes*, sugiere por sí solo una actitud analítica de cara a la *pólis*; y parece nítida la relación entre la actividad pedagógica de los sofistas y sus esfuerzos por dar una versión teórica de la naturaleza de la *pólis*. Si bien tenían que hacerse con pupilos dispuestos a pagar por recibir sus enseñanzas, ellos tenían que ofrecer a cambio algo que no estuviese ya en oferta, un saber sistematizado y articulado en los asuntos políticos. Hasta entonces, a los jóvenes les habían bastado unas relaciones no conceptualizadas e informales con los miembros más adultos de la *pólis*, por lo general parientes o amigos de la familia. La educación sofística representó una innovación doble: era una instrucción formal, basada en la teoría, y la impartía un individuo que no era miembro de la *pólis* del educando. La hostilidad con que tropezaban los sofistas puede enfocarse como una reacción ante estos dos deslindes respecto de la tradición.

Un aspecto fundamental de la teorización sofística fue la invención de la retórica —el análisis de las modalidades argumentales que había que utilizar en la Asamblea y los tribunales— y su ubicación en el núcleo de la pedagogía.[9] Además, les interesaba tratar los conceptos comprendidos en la *pólis* y, en el caso de Protágoras por lo menos, el entendimiento de la *pólis* en conjunto. No es sorprendente que estos conatos manifestaran incoherencia o impropiedad en las actitudes dominantes, por ejemplo en la conversación sobre el concepto de ley entre Alcibíades y Pericles (Jenofonte, *Memorabilia*, I, 2, 40 ss.). Como tampoco sorprende que la empresa engendrase enconos: a duras penas verían con buenos ojos los miembros de las comunidades, que operaban basándose en el debate razonado, el alarde de argumentos ilógicos en el marco conceptual en que actuaban. Protágoras, sin ir más lejos, parece que estaba muy al

9. La célebre afirmación de Protágoras de que «para todo tema hay argumentos en pro y en contra» tal vez perteneciera a un tratado de retórica; sin lugar a dudas hay que enfocarla como una articulación de la práctica política y jurídica.

tanto de esta reacción hostil (Platón, *Protágoras*, 316 C-D), agravada además por el factor financiero en la relación entre el sofista y el discípulo, y, posiblemente, por la sensación de que dicha relación tenía un no sé qué de prostitución homosexual. En las *Memorabilia* (I, 16, 13) de Jenofonte se ponen las siguientes palabras en boca de Sócrates:

> Entre nosotros es creencia que así con la flor de la hermosura como con la sabiduría maneras hay decentes y maneras deshonrosas de disponer de ellas. Pues la hermosura propia, si uno la va vendiendo por dinero al que la quiera, lo llaman prostituto ... conque así también la sabiduría, a los que la van vendiendo por dinero al que la quiera, los llaman sofistas, como quien dice prostitutos, y, en cambio, de uno que al que ha conocido como de buen natural lo hace amigo suyo, enseñándole lo que puede tener de bueno, de ése pensamos que está haciendo lo que corresponde a un hombre de bien y honesto ciudadano.

Nada de esto implica que la reacción contra los sofistas fuera de antipatía directa y de rechazo sin ambages: en realidad, eran ampliamente aceptados y esto hace pensar que lo que ofrecían se consideraba valioso, como señala Sócrates al refutar la condena que de ellos hace Anito (Platón, *Menón*, 91 C - 92 A). Por lo que hay que convenir en que a los sofistas se les miraba con radical ambivalencia: si bien representaban una innovación amenazadora en tanto que pedagogos, se reconocía su eficacia y se hacía uso de ella; y si su análisis de los conceptos operativos de la *pólis* ponía de manifiesto la improcedencia intelectual de los mismos entre los *politai* corrientes, también esto —dado el carácter de la *pólis*— se aceptaba como una dificultad estimuladora en vez de rechazarse por subversiva o ignorarse.

Aunque el carácter exacto de la actividad de los sofistas como teóricos políticos no puede determinarse, como tampoco el calibre intelectual de la misma, sí se puede concretar el tema a cuyo alrededor giraba. El punto central era la *pólis* en tanto que abstracción de las muchas *póleis* particulares diseminadas por todo el mundo griego. Estas *póleis* manifestaban una gran variedad en cuanto a instituciones, dentro del marco básico que las catalogaba en una clase distinta de la de otras sociedades. Se puede caracterizar la teorización política de los sofistas como un intento de definir y analizar lo que muchas *póleis* griegas tenían en común, así como de dar cuenta de la notable diversidad entre ellas.

Una de estas diferencias se daba en relación con cuáles miembros

de las distintas *póleis* gozaban de la ciudadanía en sentido pleno. La aparición de la democracia puso en el tapete la naturaleza de la ciudadanía, las cualidades y capacidad necesarias y el conducto por el que adquirirlas. Cuando el *dêmos*, en sentido estricto, se puso a exigir el derecho a la ciudadanía plena, la ideología tradicional, elitista, de la competencia política se volvió problemática: los presupuestos se convirtieron en tema de discusión. La cuestión de si la *areté*, facultad necesaria para la buena participación en el gobierno de la *pólis*, podía enseñarse, en contra de la hipótesis de que era innata, y, de ser así, cómo y en qué medida, estuvo en el eje de las polémicas políticas del siglo v. En su «gran discurso» del *Protágoras* de Platón (321 C - 328 D), el sofista arguye que es lógico que los atenienses permitan que cualquier ciudadano participe en los debates sobre cuestiones políticas, ya que todos los ciudadanos tienen la capacidad necesaria; tal es el resultado de un proceso de adaptación social que comienza en la más tierna infancia y continúa durante toda la vida del ciudadano. Así como todos los ciudadanos practican necesariamente la *politiké areté*, así son todos profesores de la misma; el sofista se limita pues a hacer mejor lo que el *polítes* normal hace cotidianamente. Protágoras, por tanto, ofrece una base lógica tanto de la democracia como de la pedagogía sofística, y las cuestiones que planteaba se convirtieron en axiales para la teoría política lo mismo de Platón que de Aristóteles.

Por más que las *póleis* se diferenciasen en cuanto a la proporción de *politai* que tenían ciudadanía plena, compartían la creencia de que la característica definitoria de la relación entre los que eran totalmente *politai* era que se basaba en el *nómos*: una norma que garantizaba la participación igual para todos en la *pólis*. A esta forma de relación entre los *politai* los griegos la llamaban *isonomía*: su opuesto era la tiranía, la violación de la norma por un *polítes* particular que conseguía situarse por encima de los demás *politai*. La actitud griega ante la tiranía era ambivalente: el tirano era a la vez el más afortunado y el más vil de los hombres. Se nos antoja claro que el esfuerzo de los sofistas por analizar la *pólis* estructurase esta ambivalencia, planteando las cuestiones fundamentales de por qué deberían observar el *nómos* los *politai,* en qué sentido era la tiranía ilícita o injusta, cuál era la naturaleza del *nómos*. La ideología existente no podía dar soluciones coherentes. La hipótesis de que el *nómos* contaba con sanción divina encaraba el problema de que la religión existiese institucionalmente como un elemento de la *pólis* misma y que, en consecuencia, no pudiese utilizarse como base de una descripción intelectualmente apropiada de aquélla. Dado el carácter de

la religión griega, la fe en los dioses tradicionales se volvió problemática junto con la *pólis* y en tanto que aspecto de ésta.

Al comprometerse con estos planteamientos, algunos sofistas dieron lugar a una distinción conceptual que sería básica para la ulterior teoría política: la distinción entre lo necesario y lo contingente en las sociedades humanas. Una de las formas que adoptó esta dicotomía fue la oposición entre *nómos* y *physis*, «convención» y «naturaleza»: entre lo que los hombres podían hacer por sí mismos y la circunstancia inevitable. Ambos conceptos se habían desarrollado durante la época arcaica, pero su empleo conjunto como herramienta analítica aparece por primera vez en el siglo v. Habría que aclarar, sin embargo, que esta particular antinomia fue sólo una de las herramientas con que se enfocó el análisis de lo necesario y lo contingente: no consta en los argumentos de Protágoras que la *pólis* sea un modo necesario de sociedad, que, por el contrario, se basa en una teoría acerca de cómo se originó.

Es tradicional establecer una diferencia tajante entre los sofistas y Sócrates. En el contexto presente, sin embargo, lo que nos afecta es la estrecha relación entre ellos. Es cierto que Sócrates denigró el papel de pedagogo y que, claro, no exigió ninguna retribución a quienes charlaban con él. Pero compartía con los sofistas la preocupación por dilucidar los conceptos en que se asentaba la función de la *pólis*. A diferencia de los sofistas, parece que Sócrates no hizo ningún análisis substantivo de aquéllos y que se limitó a llamar la atención sobre la incapacidad de los atenienses normales para dar cuenta lógica de los conceptos que empleaban en su actividad política. Su contribución fundamental fue más bien una teoría a propósito del análisis de los conceptos políticos. Creía que la comprensión verdadera de un concepto sólo se obtenía con una línea argumental que supiese justificarse en cada etapa. Y para asegurarlo, el análisis debía adoptar la forma de discusión con los demás, no dando nada por supuesto y afirmando la recíproca convicción en cada paso del argumento. Las instancias que exigía en la exposición de un concepto eran tales que consideraba improcedentes las teorías planteadas por los sofistas; éstos carecían del rigor analítico esencial. De esta suerte, se planteaba mayores interrogantes intelectuales a sí mismo y a los demás que los sofistas. Con todo, el ateniense normal tenía razón al considerar que Sócrates y los sofistas estaban empeñados en la misma especie de actividad: estaban ciertamente empeñados en enfocar la *pólis* desde una nueva perspectiva.

La aparición de la teoría política se caracteriza a veces como un movimiento «ilustrado» semejante al del siglo XVIII. El paralelismo

se nos antoja estéril a causa de la ausencia, en el siglo v griego, del tipo de cuerpo doctrinal sistemático y articulado con que se enfrentaron los pensadores de la Ilustración del XVIII. La religión era muy importante para los griegos, la *pólis* era una comunidad de hombres y dioses, pero los asuntos relativos a los dioses se discutían igual que los restantes. De aquí que también en este campo fueran los sofistas «subversivos», no respecto de un sistema establecido de ideas, sino en virtud de su esfuerzo por hacer lógicos, por sistematizar los supuestos implícitos en la sociedad. Lo mismo puede decirse de Sócrates.

Y la experiencia de Sócrates fue decisiva para el itinerario intelectual de Platón. Éste presenta a aquél como modelo de hombre bueno, antítesis del hombre malo arquetípico, el tirano, y el sentido que ello tiene para Platón lo simboliza el papel que el primero tiene como protagonista de todos los diálogos de la primera época y del período medio. En realidad, Sócrates aparece en todos los escritos de Platón, con la única excepción del último, *Las leyes*. Sócrates se había interesado en el análisis de los conceptos morales y políticos, destinados a suscitar el entendimiento que Sócrates estimaba esencial para la vida virtuosa. Sócrates operaba a nivel individual; evitando, hasta donde podía, las implicaciones políticas, buscaba la mejora moral propia y de los interlocutores mediante la conversación directa. Platón elaboró el compromiso socrático con la dilucidación moral de dos maneras: en primer lugar, desarrolló la teoría de las Formas; en segundo lugar, amplió el radio de acción del análisis del individuo a la *pólis*: y dio en creer que la virtud necesitaba un marco institucional que pudiese resolverse en la teoría en caso de que no se realizase en la práctica. Dicha ampliación tomó cuerpo en la Academia, fundada por Platón probablemente en la década de 380-370, y destinada —en parte por lo menos— a impartir una educación intelectualmente rigurosa para gobernar, más bien que una enseñanza en el arte de gobernar.

En los diálogos primeros y medios, los temas políticos tienden a mezclarse con una compleja serie de cuestiones; los últimos son de clasificación más fácil en cuanto al tema y *El político* y *Las leyes* son claramente «políticos». La evolución que caracteriza la obra conjunta de Platón es muy clara en lo que toca a su pensamiento político, pero hay un rasgo permanente que merece subrayarse desde el comienzo. Salvo la *Apología*, la versión platónica de la autodefensa de Sócrates en el juicio de éste, todos los escritos adoptan la forma de diálogo en que el mismo Platón no figura nunca como interlocutor. Es una notable paradoja que un pensador que se ha hecho célebre

por sus opiniones políticas autoritarias utilizara siempre una forma literaria que, hablando con propiedad, no le comprometía ni siquiera con una sola frase sobre política o sobre cualquier otro tema. Este mecanismo autoexcluyente se puede interpretar de diversas maneras; si se considera su pensamiento político, puede verse como una expresión de las relaciones de Platón con la *pólis*. La esencia de la *pólis* en tanto que comunidad política se encuentra en su institucionalización del debate público; Platón, que creía que la *pólis* —pletórica de negociaciones políticas— tenía ejemplos de sobra de que estaba radicalmente corrupta, de que los dirigentes políticos utilizaban la retórica como medio inmediato de obtener beneficios particulares (y para enmascarar las operaciones), pedía una reforma que substituyera el debate político por la desinteresada dialéctica filosófica expuesta en sus diálogos. La relación entre estos dos tipos de discusión es un tema básico en todo el pensamiento político de Platón.

Dos magníficos diálogos primeros, el *Protágoras* y el *Gorgias*, ponen de manifiesto la crítica platónica de la teoría y la práctica de la política contemporánea. En el primero, a Protágoras se le da al principio la oportunidad de exponer con notable extensión su teoría de la *pólis* en tanto que comunidad cuyos miembros, en su totalidad, poseen, cuando menos, una mínima competencia en la *areté*, así como del papel del sofista como maestro de *areté* particularmente dotado; las preguntas socráticas que siguen revelan que Protágoras no puede dar en realidad ninguna versión coherente de lo que realmente es la *areté*. La antinomia de locuacidad retórica y dialéctica socrática vuelve a ser básica en el *Gorgias*, mucho más extenso. Sócrates, cogiéndole la palabra a Gorgias, que ha dicho al final de un discurso magnífico que sabe responder a cualquier pregunta de cualquier tema, le enreda en una discusión sobre la naturaleza de su propio tema, la retórica. Gorgias no tarda en escurrirse de sus profundidades intelectuales y se retira con prudencia de la charla. Toma su puesto Polo, campeón de retórica, que al final se ve obligado a admitir que, aunque la retórica es un medio del poder, la opinión corriente de que el máximo poder acarrea la máxima felicidad es radicalmente falsa: el tirano es en realidad el más desdichado de los hombres.

En este punto, Calicles, el invitado ateniense, irrumpe con la tesis, brillante y enérgica, de que el poder es bueno. Sufre luego el interrogatorio de Sócrates y al final se ve forzado a admitir que su posición es intelectualmente insostenible. A Calicles se le presenta como un político ateniense en ciernes: Sócrates está enamorado de la filosofía, Calicles del *dêmos* ateniense (481 D). La tesis de éste

está lejos de ser la de un sincero demócrata; la intención de Platón, cabría barruntar, es sugerir que la verdadera dinámica de la política ateniense es la exaltada por Calicles: la ambición egoísta y despiadada (y es de notar que Sócrates elogia a Calicles por decir sin tapujos lo que otros se guardan de admitir). Además, Sócrates arguye que la opinión caliclea del político como señor de sus conciudadanos es lo contrario de la verdad: como los hechos manifiestan, el político sólo puede salirse con la suya cuando se convierte en siervo del *dêmos*, cuando se somete a todos los caprichos de éste. El verdadero arte de gobernar no consiste en condescender con los deseos del *dêmos*, sino en mejorar a éste al máximo; el único estadista auténtico de Atenas es Sócrates, del que Calicles se ha burlado por dedicarse a la filosofía, «entre adolescentes, cuchicheando en un rincón con tres o cuatro de ellos» (485 D).

La conclusión a que se llega en el *Gorgias* de que sólo el filósofo, aparentemente inútil, está dotado para la actividad política, constituye la tesis básica de la primera gran obra platónica de teoría política constructiva, *La república*, diálogo en que Platón reúne una vasta gama de temas —política, moral, estética, educación, psicología, gnoseología— ya tratados en obras anteriores. La tesis fundamental de *La república* de que

> mientras los filósofos no reinen en las ciudades o en tanto que los que ahora se llaman reyes y soberanos no sean verdadera y seriamente filósofos, en tanto que la autoridad política y la filosofía no coincidan en el mismo sujeto ... no habrán de cesar, Glaucón, los males de las ciudades, ni tampoco, a mi juicio, los del género humano,

aparece hacia el final del libro V, en la mitad más o menos de la obra. Sócrates propone esta opinión al replicar a la cuestión de cómo hacer real la *pólis* ideal dilucidada en los libros II-V. La articulación de la *pólis* ideal se había emprendido a tenor de la anterior sugerencia socrática de que así se podría facilitar la tarea de justificar la afirmación, también socrática, de que la *dikaiosúne*, convencional pero incorrectamente traducido por «justicia», es un bien en sí, y de que se podría entender mejor su naturaleza cuando se considera dicha *dikaiosúne*, no en el individuo, sino en la *pólis*, donde tiene que ser, según parece, un imperativo mayor. Elabora entonces una *pólis* ideal con tres estamentos: gobernantes, soldados y trabajadores. Pues que la *pólis* es hipotéticamente buena, poseerá las que se está de acuerdo en considerar cuatro virtudes: prudencia, fortaleza, templanza (*sophrosúne*, que se traduce impropiamente por

«moderación») y *dikaiosúne*. Las tres primeras se identifican como propias, respectivamente, de los gobernantes, los soldados y los trabajadores; la *dikaiosúne* queda en el aire. La reflexión sugiere a Sócrates que la *dikaiosúne* consiste en hacer aquello para lo que se está capacitado según la propia naturaleza: la *pólis* ideal manifiesta la *dikaiosúne* en el hecho de que cada estamento realice la función que le es propia.

¿Sirve este análisis para la *dikaiosúne* individual? Sócrates dice que sí: el alma individual (*psyché*) comprende tres elementos semejantes a los de la *pólis*, la razón, la cólera y el deseo; la *dikaiosúne* vuelve a consistir en que cada elemento cumpla su función. Puesto que la función de la razón está claro que es mandar, de esta definición se sigue que la *dikaiosúne* del alma existe sólo cuando la razón domina a los otros dos elementos; en la *pólis*, del mismo modo, la *dikaiosúne* existe sólo cuando la clase que posee la prudencia domina a las otras dos clases. Pero, detalle importante, la relación entre gobernantes y gobernados es armónica y benévola; al contrario de todas las *póleis* existentes, en que en realidad hay por lo menos dos *póleis*, la de los ricos y la de los pobres, con inclinaciones encontradas, la *pólis* ideal se caracteriza por la subordinación voluntaria de las dos clases inferiores y la autoridad altruista de los dirigentes, cuyo objeto es preocuparse por el bien, no de su propia clase, sino de la *pólis* conjunta. Este compromiso lo subraya la abolición de los dos principales alicientes del abuso de poder: a los gobernantes se les prohíbe la propiedad privada y la tenencia de una familia particular.

La analogía de *pólis* y alma es básica en la tesis del diálogo en su conjunto. Las dificultades que entraña no se pueden abordar aquí; surgen ante todo del hecho de que uno de los miembros de la analogía, el alma, es esencial para el otro, la *pólis*. Los problemas que se plantean son quizá más arduos en el caso de la tercera clase; un motivo por el que tal vez aquéllos no afectaran por fuerza a Platón es que el interés de éste se centraba claramente en las dos clases superiores y, de manera particular, en la más alta, definida ya como la de los reyes filósofos. La polémica platónica al respecto se concentra en la cuestión de su educación. *La república* nada tiene que decir acerca de instituciones políticas en sentido estricto; se habla de pasada de las leyes que los gobernantes podrían considerar necesario aplicar, pero está claro que a Platón no le interesaba la elaboración de un cuadro constitucional. Y es comprensible, porque en la *pólis* ideal, la política, en sentido corriente, no ha de existir: no hay conflicto de intereses ni de opinión entre los elementos que la componen. El conflicto de retórica y filosofía se resuelve por la

creación de una sociedad cuya base es la filosofía y en que la retórica no tiene ningún papel.

Como se señaló más arriba, los últimos diálogos de Platón se caracterizan por una mayor especialización en cuanto al tema; los dos que abordan temas políticos son *El político* y *Las leyes*. El primero es, de todas sus obras, la más dificultosa, aunque está animada por un análisis sorprendentemente sarcástico de la política tal y como se practicaba cotidianamente. Explotando una analogía que aparece continuamente en sus escritos políticos, retrata una *pólis* cuyos ciudadanos se niegan a admitir el conocimiento autorizado de los que poseen dotes técnicas e insiste en someter a éstos a leyes que no son sino encarnaciones de la ignorancia popular. Tal es el destino del verdadero estadista en la *pólis* contemporánea; no se menciona ninguna ciudad en concreto, pero no hay duda de que Platón se refería a Atenas. Esta crítica aparece en la parte del diálogo que arguye que el gobernante ideal puede prescindir de las leyes escritas y el principal interés de *El político* en un estudio sobre el pensamiento político de Platón se encuentra en que deja bien claro que el autor sigue creyendo en el ideal de un rey filósofo absoluto.

Se estima que Platón puso especial cuidado en la frase primera de *La república*. No puede contarse la misma anécdota respecto de *Las leyes*, pero es seguro que no por casualidad figura en primer término de esta maciza obra (la más extensa de todas las suyas, por cierto) la palabra *theós*, 'dios'. Tres ancianos, un cretense, un espartano y un ateniense van andando desde Cnossos hasta el templo de Zeus en el monte Dicte y mientras lo hacen sostienen una prolija charla. Al final del libro III se dice que el cretense es miembro de una corporación encargada de establecer las leyes de una nueva ciudad que ha de fundarse. Propone a sus compañeros que le ayuden a perfilarlas mientras caminan. El resto de la obra está dedicado a esta empresa.

La conversación la protagoniza el ateniense y hasta llega a olvidarse en ocasiones que el pretexto es un diálogo. El ateniense se explaya en particular acerca del reparto de la tierra (que habrá de dividirse en 5.040 lotes a perpetuidad), de la ciudadanía, la familia, la educación, la política y las instituciones jurídicas, y, sobre todo, el código jurídico de la nueva ciudad. El contraste con *La república* es palpable. Mientras que en ésta se ignoraban los detalles constitucionales, *Las leyes* se extienden en ellos con minuciosidad exhaustiva (aunque callan extrañamente la cuestión crucial de si todos los ciudadanos tendrán derecho a dirigirse a la Asamblea). Ante todo, Platón renuncia aquí a la regla ideal de los reyes filósofos. Admite

que no hay ser humano al que pueda confiarse con absoluta seguridad el poder absoluto; la ley materializada en la constitución y el código jurídico de la *pólis* substituyen a la filosofía en tanto que base de la sociedad; la retórica se reintroduce como elemento esencial del código jurídico: cada ley irá precedida de un prólogo cuyo fin es *convencer* a los ciudadanos de que han de obedecerla. La tesis nuclear de *Las leyes* es que la ley encarna la razón; la ley es la materialización humana de la razón divina que gobierna el universo. La religión griega tradicional no aporta ninguna legitimación intelectualmente apropiada a una tesis así; Platón lo hace en el libro X, arguyendo en contra de los que sostienen que las leyes humanas son simplemente creaciones humanas. «Dios es la medida de todas las cosas, y no, como suele decirse, el hombre» (716 C).

Las leyes es *prima facie* una obra muy pesimista; no sólo en el sentido de que da cuenta de la renuncia de Platón al rey filósofo por la falta de realismo de este ideal, sino también en la opinión general sobre la vida humana que la impregna. Los hombres no son más que marionetas de los dioses; los asuntos humanos son poco menos que intrascendentes... aunque es necesario que los tratemos como si no lo fueran (803 B). Sin embargo, sería un error considerar la postura platónica de *Las leyes* como un rechazo de este mundo. La conciencia de lo inadecuado de su anterior ideal político no origina renuncia, sino una obra gigantesca con una alternativa más viable. La filosofía ya no gobierna; pero la razón humana sigue siendo necesaria y apta para los asuntos políticos; la labor del legislador es ordenar «lo bueno y conveniente para la *pólis* toda en medio de la corrupción del alma humana, saliendo al paso de los más poderosos apetitos, y sin que ningún hombre dependa de la ayuda de nadie, antes bien permaneciendo solo y guiándose de la sola razón» (835 C).

La filosofía política de Aristóteles está estrechamente vinculada con la parte moral y natural de su pensamiento, de la que también recibió fuerte influencia. No obstante, el mismo hecho de que compusiera una *Política*, con su frecuente y muy detallado análisis especializado de los temas políticos, indica que pensaba que la filosofía política bien valía un tratamiento exhaustivo por derecho propio. La *Política* de Aristóteles es la única obra de filosofía política sistemática. Sin embargo, la preparación del filósofo conllevó la composición de no menos de 158 estudios de constituciones particulares. Debería alentarnos esto a no subestimar la importancia que adjudicó el autor a la política y la filosofía política. Las «ciencias teóricas» fueron uno de sus intereses capitales, aunque conviene advertir que

caracterizó la política como *architectoniké téchne*, el arte, entre las «ciencias prácticas» que preside y gobierna las demás, la ética incluida.

La comparación entre la *Política* y las obras más políticas de Platón, sobre todo *La república*, dominará de manera necesaria cuanto sigue. Aristóteles critica en la *Política* a menudo las opiniones de Platón, al igual que lo hace en sus escritos éticos, lo que ya permite hablar en principio de diferencias significativas entre los dos filósofos tanto en doctrina como en enfoque. Pero Aristóteles, que estuvo en la Academia veinte años, fue no menos tributario de Platón que crítico suyo. Por ejemplo, hay en él un continuo y resuelto énfasis en la teleología: tanto la *Ética a Nicómaco* como la *Política* comienzan con una afirmación de la doctrina de los fines. Pero la hipótesis teleológica también era fundamental en la doctrina platónica. El fin del hombre se describe con expresiones diversas en los escritos de ambos como el bien del hombre, el vivir la virtud y la felicidad, la *eudaimonía*.[10] *Eudaimonía* es término preferido de Aristóteles y en la *Ética* expone el primer análisis sistemático de lo que es ser *eudaímon*. El concepto es también esencial en Platón —la *eudaimonía* es un ingrediente necesario del estado ideal de *La república*—, y de la polémica de Aristóteles o de la final definición de éste de dicho concepto, a saber, la actividad del alma de acuerdo con la virtud, no le habría ofendido ni sorprendido nada.

La búsqueda humana del bien y de la felicidad se da necesariamente en el contexto de la *pólis*. Se dice en la *Ética* y se reitera en la *Política* que el individuo y la *pólis* tienen fines semejantes. En el libro I de la *Política* se elabora esto en el marco de una discusión sobre el desarrollo de la *pólis*, que concluye que el hombre es por naturaleza un *zôon politikón*, un ser hecho para vivir en la *pólis* y que necesita de ella. La frase es de Aristóteles, pero el contenido era propiedad común de todos los griegos de la época clásica, como lo era su corolario, la superioridad de la sociedad griega porque tenía la *pólis*. Platón, para quien el hombre bueno y el buen ciudadano eran lo mismo, estaba totalmente de acuerdo.

De la versión teleológica que da Aristóteles de la *pólis* se sigue que la vida de éste es un objetivo más completo que la de cualquier individuo. Esto aparece ya implícito en la *Ética*, en la caracterización de la política como *architectoniké téchne*; lo que se glosa con la siguiente afirmación: «Pues aunque el bien del individuo y el de la

10. *Eudaimonía*, a diferencia de «felicidad», entraña tanto «bienestar» como «conducta recta».

ciudad sean el mismo, es evidente que será mucho más grande y más perfecto alcanzar y preservar el de la ciudad; porque, ciertamente, ya es apetecible procurarlo para uno solo, pero es más hermoso y divino para un pueblo y para ciudades» (1094 b ss.). En la *Política* hay un mayor desarrollo de la tesis mediante la demostración, por un argumento evolucionista, de que la *pólis* es la culminación de las obras del hombre. La *pólis* brota del poblado, el poblado brota de la hacienda, la hacienda tiene sus raíces en la vinculación de hombres con mujeres y esclavos. El proceso evolutivo llega a su fin y objeto con la *pólis*, que, a diferencia de las otras formas de asociación, es autosuficiente. La *pólis* es por tanto la forma suprema de asociación natural. Con la ayuda de la doctrina del todo y la parte, se saca la inferencia de que el individuo está supeditado al estado. Esta doctrina, que cuenta con un modelo biológico, aparece a menudo en la *Política* junto con una analogía explícita respecto del cuerpo, tal como sigue:

> La ciudad es por naturaleza anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte; en efecto, destruido el todo, no habrá pie ni mano ... Todas las cosas se definen por su función y sus facultades y cuando éstas dejan de ser lo que eran no se debe decir que las cosas son las mismas, sino del mismo nombre. Es evidente, pues, que la ciudad es por naturaleza y anterior al individuo, porque si el individuo separado no se basta a sí mismo será semejante a las demás partes en relación con el todo. (1253 a 19 y ss.)

La concepción orgánica de la *pólis* y la doctrina de la supremacía del estado sobre el individuo están presentes en *La república*. Una doctrina que, por sus ecos totalitarios, tal vez ofenda a la mentalidad moderna, pero que los griegos habrían aceptado como muy natural. La autoridad del estado griego clásico era en principio ilimitada; abarcaba incluso el terreno de la moral. Y esto lo admitían por igual los demócratas y los oligarcas. Más aun, la doctrina se daba invariablemente en la teoría política en relación con ideas avanzadas sobre el carácter y objetivos del estado.

Estas ideas se exponen con detalle en el contexto de la discusión sobre el estado ideal, sus características definitorias y sus principios subyacentes. Los libros VII y VIII de la *Política* están totalmente dedicados a este tema y hay una breve exposición anticipada en los anteriores. A propósito de los principios básicos del estado ideal, Platón y Aristóteles estaban fundamentalmente de acuerdo. (Para nuestros fines actuales importa poco que Aristóteles, en términos ge-

nerales, deje que estos principios sean relativamente independientes entre sí, mientras que la tendencia platónica sea la unificación.) Primero, en la *pólis* buena florecen los ciudadanos, llevan una vida virtuosa. Tal era el objetivo real de la *pólis* para Aristóteles. En segundo lugar, la *pólis* buena es una *pólis* «justa». La *dikaiosúne* era un concepto axial para los dos filósofos, incluso cuando no coincidía el análisis respectivo. Por último, en una *pólis* buena las medidas políticas son oportunas y provechosas, y sirven tanto al interés común como al de los individuos o grupos.

La diferencia de enfoque respecto de la *dikaiosúne* (que abordaremos en breve) choca notablemente no sólo con su compartida hipótesis sobre los fines, sino también con el muy parecido papel que ambos adjudican al provecho, *sympbéron*, en las respectivas teorías, donde figura en las condiciones de la estabilidad constitucional, en la compartida preocupación (característica de toda la tradición del pensamiento político griego) por las causas de la inestabilidad, y en las consecuencias que esta preocupación tiene sobre las opiniones de ambos acerca de quién debería gobernar. En *La república*, los únicos mandatarios capaces de gobernar en pro del interés de todos los sectores de la comunidad, capaces por tanto de mantener la estabilidad del estado, son los filósofos. Cuando compuso *Las leyes*, Platón había reconocido ya que las cualidades necesarias no se encontraban en los que sólo eran hombres —«Hablamos ahora de hombres, no de dioses» (732 F)— y se refugió en un grupúsculo de guardianes de las leyes elegido por una lista de 5.040 ciudadanos. Aristóteles, al final del libro III, dice que el estado mejor será el gobernado por una sola persona de virtud suprema o por una corporación de hombres así. Han sugerido algunos que pensaba en su joven discípulo Alejandro Magno cuando habló del hombre que merecía gobernar «no parcial, sino absolutamente» (1288 a 28). Esto es improbable, no sólo por su casi total silencio acerca de la monarquía macedonia —silencio que revela una actitud tal vez desafiante—, sino también porque Aristóteles parece que piensa en este «superhombre» como en una posibilidad tan sólo teórica. Al filósofo no le gustaba mucho el superhombre. En el libro I se le considera inepto para la *pólis* (*ápolis*) y en el III el filósofo se muestra casi igual de reacio a admitirle. Sospechamos que Aristóteles era un sincero creyente en el gobierno constitucional y el imperio de la ley. Sea como fuere, dedica mucho más espacio a la forma de gobierno, a su mejor constitución, controlada por una «clase media» compuesta de hombres de mediana hacienda y virtud descollante, que no favorecerá ni a los muy pobres ni a los muy ricos.

El coqueteo de Aristóteles con la idea del superhombre es una de tantas ocasiones en que un método argumental *a priori* y hasta deductivo se deja que coexista, en la mismísima discusión, con un enfoque más inductivo o de sentido común. A Aristóteles se le suele oponer a Platón por su dedicación al método empírico científico y por su alejamiento de un concepto de la realidad basado en Formas eternas y absolutas, perceptibles sólo por el intelecto. Pero no fue escéptico ni relativista en teoría del conocimiento ni en su teorización sobre la sociedad y la política. Pensaba que había encontrado una base objetiva para la teoría política en la naturaleza. Pero las observaciones aristotélicas tocantes a la naturaleza y a lo que está de acuerdo con ella no se limitan a la descripción: están tan empapadas de apriorismos como cualquiera de las opiniones platónicas más palpablemente metafísicas. Ello se debe a que a menudo son afirmaciones sobre los fines. Es crucial la definición de «natural» como el estado *final* de algo en vez de su estado *primero*. Hablando de la *pólis*, dice:

> De modo que toda ciudad es por naturaleza, si lo son las comunidades primeras; porque la ciudad es el fin de ellas, y la naturaleza es fin. En efecto, llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es, una vez acabada su generación, ya hablemos del hombre, del caballo o de la casa. Además, aquello para lo cual existe algo y el fin es lo mejor, y la suficiencia es un fin y lo mejor. (1252 b 31 ss.)

La naturaleza así definida se invoca para confirmar todas las opiniones conservadoras de Aristóteles sobre la vida social, económica y política. Por ejemplo, en la sección sobre la casa del libro I encontramos argumentos que apoyan la inferioridad de las mujeres, que justifican el sometimiento de los esclavos y que se oponen a la adquisición de propiedades más allá de lo justo para la autosuficiencia, y todos basados en apelaciones a la naturaleza. También se afirma en el libro I la supremacía de la *pólis* sobre otras asociaciones y sobre los individuos, y en el libro III, el problema de obtener *dikaiosúne* entre hombres desiguales se resuelve con argumentos sacados de la naturaleza. En este último caso se determina que el reparto de bienes y honores debería hacerse según la virtud. Lo que concuerda con el fin del estado, que existe para fomento de la vida buena.

Otra norma decretada por la naturaleza que aparece con frecuencia en la *Política* es «nada en exceso», la doctrina del justo medio. Ésta se introduce para dar apoyo a la idea de la *dikaiosúne* distri-

butiva (con resultados no enteramente felices) y para justificar la preferencia aristotélica de una política moderada.

Dado que Aristóteles se aferra, al parecer, a los análisis políticos fuertemente teóricos y apriorísticos, cabe preguntar cuánto espacio se deja a un método argumental más empírico. Es muy crítico con Platón por no remitir sus doctrinas a la experiencia de los hombres. Si el estado ideal fuera tan superior, dice Aristóteles (en el libro II), ya se habría descubierto antes. Todo lo bueno se ha descubierto ya, aun cuando no haya contado con una prueba sistemática de necesidad. Por otro lado, la ciudad platónica es totalmente imposible, punto donde Aristóteles saca a colación buena cantidad de consideraciones, sobre todo de índole práctica. Parecidos argumentos pragmáticos se esgrimen contra las medidas platónicas para asegurar la unidad de la ciudad mediante la propiedad común, la abolición de la familia y el intercambio de niños entre las clases.

En su propio análisis de las constituciones, hace gran hincapié, al comienzo, en las realidades concretas y prácticas de la política griega: «Hay que decir un poco más ampliamente en qué consiste cada uno de estos regímenes» (1279 b 11-12). Incluso la tiranía, que generalmente se consideraba la negación del gobierno constitucional, tiene su análisis, un análisis notablemente imparcial por cierto. Con un espíritu más o menos parecido, insiste en una reducción de la dicotomía oligarquía/democracia en términos de clase (1279 b 34 ss.).[11] El análisis de la oligarquía y la democracia ilustra vivamente su afición por las clasificaciones y subclasificaciones, explicables por su pasado e intereses científicos. Aristóteles no aceptaba la simple dicotomía: lejos de ello, encuentra cinco grandes tipos de democracia y cuatro de oligarquía. Precede a esta conclusión una observación general en el sentido de que hay pluralidad de constituciones. Toda ciudad se compone de una pluralidad de «partes», esto es, clases o grupos sociales, que se diferencian entre sí y también en su composición según cuál sea el estado. «Por consiguiente, es forzoso que existan tantos regímenes como ordenaciones según las superioridades y las diferencias de las partes» (1290 a 12-13).

Aristóteles fue lo más cercano a un científico de la política

11. «Este razonamiento parece poner de manifiesto que el que sean pocos o muchos los que ejercen la soberanía es un accidente, en el primer caso de las oligarquías, en el segundo de las democracias, porque en todas partes los ricos son pocos y los pobres muchos ... lo que constituye la diferencia entre la democracia y la oligarquía es la pobreza y la riqueza, y necesariamente, cuando el poder se ejerce en virtud de la riqueza, ya sean pocos o muchos, se trata de una oligarquía; cuando mandan los pobres, de una democracia.»

—donde ciencia política es la descripción de las funciones gubernamentales— que dio el mundo antiguo.[12] Con todo, él habría preferido considerarse «filósofo político»:

> Hay que decir un poco más ampliamente en qué consiste cada uno de estos regímenes. En efecto, la cuestión tiene algunas dificultades, y es propio del que la estudia desde todos los puntos de vista y no mira únicamente a la práctica el no pasar por alto ni dar de lado ningún aspecto, sino poner en claro la verdad sobre cada uno de ellos. (1279 b 11-16.)

Aristóteles da aquí una definición rudimentaria del método «aporético», consistente en el planteamiento de dificultades (*aporíai*) respecto de los principales conceptos de la teoría política. El procedimiento se ve con claridad en el libro VII de la *Ética*. El primer paso es exponer las apariencias o lo que el caso parece ser (*tà phainómena*), el segundo plantear las *aporíai*, el tercero resolverlas, de ser posible corroborando todas las opiniones establecidas (*tà endóxa*), o por lo menos la mayor parte y las más autorizadas. «Pues si se resuelven las dificultades y quedan en pie las opiniones generalmente admitidas, la demostración será suficiente» (1145 b 1-7). El método se emplea de forma inmediata para socavar la explicación socrática (y platónica) de los defectos de la conducta humana, que apelaba a la ignorancia intelectual y no a las flaquezas morales. Esto, alega Aristóteles, está en desacuerdo con «lo que vemos claramente» (1145 b 28).

El mismo método aparece en la descripción de la *dikaiosúne* que se da en la *Política*. A Platón no lo critica directamente, pero su radical redefinición de la *dikaiosúne* respecto de la *pólis* y el alma como coordinación justa de las partes constituyentes se rechaza de manera implícita, señalándose su función aleatoria en el uso lingüístico y en las opiniones corrientes de los hombres. Aristóteles, por el contrario, comienza por la idea dominante de *dikaiosúne* como igualdad y justicia (1280 a 12). El problema básico es cómo ha de juzgarse la igualdad. Aristóteles recoge las principales opiniones dominantes, aunque no siempre con simpatía. La creencia democrática en la igualdad de participación de todos los ciudadanos libres se desautoriza rápidamente porque choca con la firme convicción

12. Piénsese en este sentido en el estudio de 158 constituciones que llevó a cabo con su escuela. La única obra superviviente de esta prolija e insólita investigación es *La constitución de Atenas* [ed. bilingüe de Antonio Tovar, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1948, reimp. 1970].

aristotélica de que los hombres son moralmente desiguales. El argumento oligárquico de que aquellos que hacen una mayor aportación deberían tener mayor participación en los beneficios se acepta, por tanto. Pero cuando se aborda el problema del tipo de aportación, Aristóteles rechaza la inversión financiera, la nobleza de nacimiento y la cuna libre (base de las posturas oligárquicas, aristocráticas y democráticas, respectivamente) para inclinarse por las buenas obras. La «república» [13] de Aristóteles es más *díkaia* que las alternativas porque los que en ella se benefician del reparto de bienes y honores son hombres de virtud superior cuya vida discurre en conformidad con el justo objetivo del estado.

Aunque se ha invocado aquí el principio teleológico y también la doctrina del justo medio para apoyar tanto la opción de la forma de gobierno como la definición de la *dikaiosúne*, no es ésta ninguna de esas ocasiones en que Aristóteles recurre a ellos de modo imperioso. En caso de que no pueda encontrarse un individuo de bondad descollante ni un grupo de hombres virtuosos, siempre tiene a mano una solución situada un peldaño o dos más abajo. La forma puntual de constitución debiera reflejar la forma en que la virtud, la riqueza, la nobleza de cuna y la cuna libre —atributos necesarios de la *pólis*— se reparten entre los miembros de la comunidad. No hay constitución que sea apropiada para todas las ciudades. Claro que la *dikaiosúne* puede caracterizar a cualquier constitución, siempre que la autoridad dominante gobierne en interés de todos. En cierto sentido, pues, el método aporético concluye con una solución poco menos que preparada de antemano, cuando no con una taxativa y total *aporía* en el sentido socrático de callejón sin salida.

Lo que hay que subrayar es el pluralismo del método y las hipótesis de que se sirve Aristóteles para abordar el tema justo y la función de la teoría política. Por ejemplo, mezcla la preocupación por el estado ideal con el interés por analizar los tipos contemporáneos de constitución y por dar consejos políticos prácticos; su teoría de la naturaleza está siempre presente, y sin embargo apela a cada momento a la opinión generalmente aceptada; gusta de los

13. La «república» se introduce como una de las tres «constituciones justas», monarquía, aristocracia y república, de las que la tiranía, la oligarquía y la democracia son formas degeneradas. Aristóteles no analiza en ninguna parte qué sea ni cómo funciona una «república». Véase, por ejemplo, 1293 b 32-94 a 25 (mezcla de democracia y oligarquía), 1295 a 25-96 a 22 (regidas por una «clase media»). [Advertencia: el texto inglés dice *polity*; el término griego es *politeía*; «república», que es el término que dan los traductores del texto que aquí se maneja, debe entenderse pues en sentido clásico castellano y no como la forma particular de gobierno que entendemos actualmente. (*N. del t.*)]

cuadros exegéticos refinadamente teóricos y sin embargo se apoya en gran medida en el sentido común; admite de manera clara e incondicional ciertos valores y presupuestos de la *pólis*, y sin embargo está más que dispuesto a dejar problemas sin resolver; por último, señalaremos una distinción que él no habría admitido, y es que utiliza criterios morales como *dikaiosúne*, virtud, vida justa, mientras que acepta también el criterio más pragmático del provecho, *sympbéron*. Estos tipos de contraste ayudan a definir el carácter particular de la *Política*.

El comienzo de la época helenística [14] fue un período de gran actividad filosófica, sobre todo en Atenas, que mantuvo su papel de lugar de reunión y centro institucional de los filósofos de todo el mundo de lengua griega. Para la filosofía política, sin embargo, fue un mal período. Nuestros conocimientos son muy limitados en virtud del estado fragmentario de los testimonios; aunque parece que ninguno de los miles de tratados filosóficos compuestos en el período que va de Aristóteles a Cicerón (sólo al estoico Crisipo se le atribuye la autoría de 750 obras) se puede considerar un análisis substancial de la naturaleza de la *pólis* y de los conceptos a ella vinculados. La *República* de Zenón y la obra de Crisipo del mismo nombre, que por el título se habría dicho fueron tratados políticos serios y sistemáticos, no tuvieron nada que ver con esto (véase más adelante). La *Política* de Aristóteles no tuvo sucesores. Y mientras tanto, fue desapareciendo de la memoria y perdiéndose de vista, sin que jugara prácticamente ningún papel en las polémicas filosóficas, hasta que se redescubriera en la Italia y Francia del siglo XIII.

Por el contrario, la filosofía moral floreció. Pero lo que produjeron los cínicos, los escépticos, los epicúreos y los estoicos, los movimientos filosóficos más característicos del momento, se diferenció con mucho de la tradición clásica en el sentido de que no se centró en la *pólis*. Ya en vida de Platón y Aristóteles, Diógenes el Cínico (de Sinope), «un Sócrates loco», según Platón,[15] había predicado la irrelevancia de la *pólis* y de todos los sistemas políticos, sosteniendo que la virtud del sabio era suficiente. El cinismo influyó considerablemente en el estoicismo temprano. Lo que aquí nos interesa del escepticismo, que se implantó inesperadamente en la Academia

14. Lo que sobre todo nos interesa es el período que va desde la muerte de Alejandro Magno en 323 hasta mediados del siglo II a. de C. A partir de esta fecha, los filósofos griegos trabajaron de manera creciente a la sombra de Roma, con la consiguiente pérdida de independencia y vitalidad.

15. M. I. Finley, *Aspects of Antiquity*, Penguin, 1977², p. 91 [hay trad. cast.: *Aspectos de la antigüedad*, Ariel, Barcelona, 1975, p. 123].

a partir de mediados del siglo III, es que su implacable crítica negativa obligó a los estoicos a revisar y desarrollar sus doctrinas.

El estoicismo temprano o «clásico» es muy escurridizo. Esto se explica bastante por los factores recién aludidos: la desdichada situación de los testimonios y la presumible inestabilidad doctrinal de la teoría política de este movimiento. Parece lógico atribuir a Zenón y a Crisipo una fase de inconoclastia juvenil. Esto está bastante fuera de duda por lo que respecta a Zenón, que estudió con el cínico Crates (entre otros) antes de pasar a la mayor respetabilidad de la Academia, bajo la dirección de Polemón. La *Politeía* de Zenón es, sin lugar a dudas, una obra juvenil. Su estado ideal es un paraíso cínico. Es una *pólis*, pero desprovista de todos los rasgos característicos de una *pólis*. Las instituciones sociales, económicas y políticas brillan por su ausencia, no se reconocen las diferencias basadas en el sexo, el nacimiento, la raza y la propiedad. La vida se vive según la naturaleza, y las implicaciones de esta máxima se describen con una insensibilidad a la opinión convencional que habría complacido a Diógenes. En el estado de Crisipo, el canibalismo, vivir con una prostituta y a costa de ella, y dejar a los muertos insepultos son prácticas aceptadas (*SVF*, III, 746, 751, 755).[16] No hay duda de que estas obras contenían algún rasgo de doctrina positiva: la suficiencia del sabio, el valor de la amistad, la armonía e igualdad de la comunidad: no, empero, la fraternidad, pues el estado ideal se componía sólo de sabios. De teoría política cabal parece que no había nada.

La concepción madura de Zenón respecto de la *pólis* fue probablemente que ésta aportaba un marco adecuado a la vida humana. Crisipo aceptaba explícitamente el dogma aristotélico de que el hombre estaba hecho por naturaleza para vivir en la *pólis* (*SVF*, III, 314). Pero nadie consideraba la *pólis* la culminación de las obras humanas ni el cumplimiento de las potencias del hombre. Para los estoicos, el objetivo final era la armonía del alma individual con el universo: «La virtud del hombre feliz y la vida sosegada consisten en obrar según el principio de armonía entre el alma de cada uno y los designios del que rige el universo» (Diógenes Laercio, VII, 88). La vida en la *pólis* se consideraba —junto con la riqueza, la buena salud y otras cosas «que suelen desearse»— «indiferente» (ni buena ni mala), sin importancia para el desarrollo de un espíritu virtuoso. La participación política recibía de los estoicos una limitada valoración positiva semejante. El pensamiento estoico tardío, de idénticas

16. *SVF* = *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. H. von Arnim, 4 vols., reimp. Stuttgart, 1964.

tendencias, estimaba que los conciudadanos eran el objeto de una natural *oikeíosis* —palabra intraducible que viene a significar más o menos «interés por», «buena disposición hacia»— del individuo, pero sólo después de la familia propia, las amistades y, por encima de todo, uno mismo.

Ningún concepto estoico, por lo que sabemos, tenía un claro contenido político. Podría alegarse que la *oikeíosis* tenía que tener implicaciones políticas, pero nada más, en el pensamiento estoico clásico. En realidad, los estoicos tardíos derivaron la *dikaiosúne* de la *oikeíosis*. No hay testimonios de que el estoicismo clásico enfocara la *dikaiosúne* como algo más que un aspecto de la virtud privada (cf. *SVF*, III, 264). Sus elementos integrantes, la piedad, la amabilidad, el compañerismo y la franqueza gobernaban las relaciones humanas (salvo en el caso de la piedad), pero no propia ni primariamente en el contexto político. Conceptos como «justicia natural» y «ley natural» se insinúan en algunos fragmentos de Crisipo: en uno se insiste en que «lo justo» (*tò díkaion*, sin duda indiferenciable aquí de la *dikaiosúne*), la ley y la justa razón existen por naturaleza, no por convención (*SVF*, III, 308); en otro, todas las leyes y constituciones existentes se rechazan por haberse «alejado de la verdad» (*SVF*, III, 324). La idea de una «justicia universal» y una «ley común» a todos los hombres tuvo, probablemente, muy poco influjo hasta el período romano. Fue Cicerón quien la puso en boga, apoyándose en filósofos del «período medio» de la Stoa y particularmente en Panecio. De manera semejante, la concepción puramente moral de *tó kathêkon* (que hay que traducir por «el deber», no en el sentido moderno, sino en el de «lo conveniente», «lo que es debido») no adquirió una coloración inequívocamente política hasta que la adoptaron los aristócratas romanos, nuevamente por concurso de Panecio. El efecto de *kathêkon* (traducido al latín por *officium*) y de la idea aneja de *constantia*, que conjuntamente dan coherencia y cristalización a una etapa predeterminada de la vida del individuo y a la conducta que aquélla exige, puede valorarse en el itinerario profesional de algunas figuras célebres de la vida política romana, como Catón de Utica, Petro Trasea, Helvidio Prisco y Marco Aurelio.[17]

Las principales influencias formativas de Epicuro fueron la filosofía natural jonia, que estudió con Nausífanes el democriteo, y el escepticismo de Pirrón, amigo personal de Nausífanes. Del primero aprendió que el hombre es producto de la combinación accidental

17. Véase P. A. Brunt, «Stoicism and the Principate», *Papers of the British School at Rome*, XLIII (1975), pp. 7-35.

de átomos que se mueven en el vacío y del segundo la conveniencia de retirarse del mundo y la obtención de la *ataraxía*, o imperturbabilidad.[18] El resultado fue un sistema doctrinal que contrastó radicalmente con los presupuestos básicos de Platón, Aristóteles y los estoicos por igual.

Respecto de la *pólis*, Epicuro adoptó una posición negativa. A diferencia de los estoicos, rechazó el axioma aristotélico de que el hombre está hecho naturalmente para vivir en la *pólis* (fr. 523 U.). La *raison d'être* del estado es para él facilitar al filósofo la paz de espíritu. La ley positiva, asimismo, tiene por función proteger al sabio de todo perjuicio, no evitar que el sabio perjudique a los demás (fr. 530 U.).

El enfoque epicúreo de la *dikaiosúne* se parece, sorprendentemente, al argumento de origen sofístico que esgrime Glaucón contra Sócrates en el libro II de *La república*:

> Es opinión general que cometer la injusticia es de suyo un bien y que es un mal padecerla, pero es mayor el mal del que la padece que el bien del que la comete. Los hombres fueron mutuamente injustos y padecieron la injusticia, y al cabo de conocer la una y la otra ... convinieron en que era preferible no cometer ni padecer injusticias. Esta decisión dio origen a las leyes y a las convenciones, y se calificó de legítimo y justo lo que estaba ordenado por la ley. Tal es el origen y la esencia de la *dikaiosúne* (*La república*, 358 e 3 - 359 a 5).

La versión epicúrea de esta teoría sociocontractual se resume en la siguiente máxima: «La *dikaiosúne* no fue desde el principio algo por sí misma, sino un cierto pacto sobre el no hacer ni sufrir daño surgido en las convenciones de unos y otros en repetidas ocasiones y en ciertos lugares» (Diógenes Laercio, X, 150, n.° 33). La teoría sufre un giro típicamente epicúreo en la máxima siguiente, que afirma que aunque la *adikía* no es mala en sí misma (no más que la *dikaiosúne* buena en sí misma), sí lo es el efecto de la misma a causa del miedo de ser descubierto por las fuerzas de la ley y el orden. Esto vale tanto como refutar lo que dijo Antifonte el sofista (fr. 44 Diels-Kranz) de que no es necesario conducirse *dikaíos* cuando nadie nos ve.

Sería un error, sin embargo, atribuir a Epicuro (o, para el caso, a Antifonte) una exposición global de la *dikaiosúne*. En líneas generales, mientras que es justo caracterizar la filosofía epicúrea como una

18. D. L. Sedley se inclina por la influencia decisiva de Pirrón; J. Bollack y A. Laks, eds., *Études sur l'épicurisme antique* (*Cahiers de Philologie*, 1, 1976).

reafirmación de los valores de la teoría filosófica del siglo V contra el volumen impresionante de la doctrina platónica y aristotélica, esto no debe hacer pensar que los epicúreos produjeran nada digno de tenerse por una teoría política sistemática.

La pobreza de la teoría política del período helenístico es un hecho innegable. La explicación debiera empezar por el contexto político. La inclinación por filosofías egocéntricas que subrayan la felicidad del individuo y la suficiencia de la virtud, independientemente de las circunstancias externas, fue ante todo una reacción ante la aparición del estado a gran escala y la desaparición de la *pólis* libre. Una reacción distinta, pero igualmente previsible, ante tales cambios fue la proliferación de tratados sobre la monarquía, obras de adulación, que en ningún caso constituían un análisis serio: no en el espíritu de Aristóteles, por tanto. La teoría monárquica más accesible es la surgida de los neopitagóricos, siempre que sea lícito suponer que el contenido básico de las obras de Diotógenes, Ecfanto y Esténidas (que escribieron durante el imperio romano), de las que tenemos importantes fragmentos, proceda de obras anteriores escritas en el período helenístico; es también de lo más extravagante, llegando a formular la doctrina de que el rey es la ley en persona (*nómos émpsychos* o *lex animata*) mediante una analogía entre el cosmos y la sociedad política. Tres por lo menos de los primeros estoicos, Cleantes, Perseo y Esfero, escribieron tratados sobre la monarquía de los que nada nos ha llegado. Es improbable que el tono de los mismos fuera negativo. Perseo y Esfero fueron consejeros reales, el segundo en lugar de su maestro Cleanto y su condiscípulo Crisipo, que declinaron la invitación del rey de Egipto. Pero Crisipo recomendaba que el sabio debía ser rey o aconsejar a un rey (*SVF*, III, 691), y en otro lugar habla de las decisiones reales como inexplicables (Diógenes Laercio, VII, 122), tras haber abandonado al parecer la distinción aristotélica entre los monarcas constitucionales y los absolutos. Epicuro, que también escribió un tratado sobre la monarquía (del que apenas se conoce nada), pudo haber adoptado un talante un poco más crítico. En cualquier caso, se dice que aconsejó contra la procura de «simbiosis» con un monarca (fr. 6 U.). Por otro lado pudo también recomendar el agasajo cuando la ocasión lo exigía (fr. 577 U.). En el aspecto personal, según palabras de Momigliano, «se condujo con astucia ante los reyes helenísticos».[19]

La decadencia de la teoría política clásica era además predecible.

19. A. Momigliano en una reseña aparecida en *Journal of Roman Studies*, XXXI (1941), p. 156.

El análisis de la *pólis* acaso fuera una víctima de la reacción contra el sistema moral deductivo de Platón y de la teleología aristotélica, ya que para ambos filósofos era dogma de fe que la virtud era inseparable de la *pólis*. Una consideración más pragmática fue el carácter anacrónico e impracticable de buena parte esencial de la doctrina platónica y aristotélica. La *pólis* de Platón nunca quiso parecerse a nada real, pero el ideal cívico de Aristóteles a duras penas tuvo que parecer más práctico y sí igual de alejado del mundo contemporáneo. Lo que vale la pena comentar es la ausencia de todo intento de interpretar la teoría política clásica en términos helenísticos. Los propios herederos y discípulos de Aristóteles no tuvieron mayor ambición que hinchar las teorías del maestro.

No hay rastros de que los reyes macedonios aceleraran de suyo la decadencia de la teoría política clásica. Los problemas que ésta había planteado —básicamente, en qué marco social o político puede darse la *dikaiosúne* y alcanzarse la finalidad del hombre— y las soluciones que había propuesto según la *pólis* no les afectaban. Aunque esto no equivale a decir que las doctrinas clásicas se considerasen políticamente subversivas. La doctrina aristotélica de que la *pólis* es una condición necesaria para alcanzar la felicidad tal vez se tomara como un ataque velado a las estructuras políticas alternativas. Aunque contra esto hay que argumentar la doctrina esencialmente quietista del libro X de la *Ética* de que el bien supremo para el hombre es la contemplación filosófica. Si las élites de las ciudades griegas se hubieran hecho eco de esta opinión, la monarquía absoluta se hubiera asegurado una larga vida. Fuera como fuese, lo que sí está bien documentada es la hostilidad de los demócratas atenienses hacia Aristóteles. Después de su muerte, sus ideas fueron abanderadas por su sucesor Teofrasto, tolerado por los macedonios (que dejaron Atenas en principio a un discípulo del alumno de Aristóteles, Demetrio de Falero). Estrabón, que sucedió a Teofrasto en *c.* 287 a. de C., no compartió sus intereses. Puede decirse que la teoría política aristotélica falleció de muerte natural durante su jefatura.

Los griegos habían creado una nueva disciplina, la filosofía política, la habían pertrechado con un vocabulario adecuado, una serie de conceptos y un objeto temático, y la engranaron sistemáticamente mediante el debate, la enseñanza y la composición literaria. Además, el formidable cuerpo literario que alumbraron contiene por lo menos dos obras que se reconocen como clásicas, *La república* de Platón y la *Política* de Aristóteles.

La influencia de estas obras y de la teoría política griega en con-

junto a lo largo de los siglos se puede exagerar con facilidad. En la historia del pensamiento filosófico y religioso europeo, el platonismo vinculó prácticamente la metafísica platónica y los diversos sistemas derivados e inspirados por el original. Después de la última fase de la Antigüedad, los temas políticos de *La república* influyeron largamente en pensadores políticos y filósofos de dos períodos, el Renacimiento —en que dejaron huella en los escritos de humanistas como Erasmo, Bodino y Moro— y, ya en nuestra época, en el contexto del conflicto actual entre ideologías y sistemas democráticos y totalitarios. La rara importancia adjudicada en esta controversia a las actitudes personales de Platón, en la medida en que se pueden aislar de una obra que es en última instancia de un carácter notablemente utópico, testimonia por sí sola la autoridad del hombre y el lugar básico atribuido a su obra en los anales universitarios.

El interés suscitado por la teoría política aristotélica en la fase tardomedieval fue en conjunto más apropiado. La recién descubierta *Política* fue un arma importante para las repúblicas del Norte de Italia que luchaban por defender la autonomía de sus ciudades de la usurpación eclesiástica. En términos más latos, la recuperación de la *Política* de entre otras obras perdidas condujo al desarrollo de un concepto civil de sociedad que chocó y acabó por erosionar la teoría cristiana dominante. Después del Renacimiento, puede darse por descontado que la *Política*, como *La república*, fue profusamente leída por la gente cultivada, pero tuvo poca influencia directa en la evolución de la filosofía política moderna: que Marx admirase a Aristóteles (y Lutero lo injuriase) no pasa de ser una curiosidad histórica. En cualquier caso, Aristóteles, tradicionalmente, ha venido ganando respeto o atrayéndose críticas más por sus aportaciones a la ciencia y a la lógica que por su filosofía política.

Mientras que temas tales como justicia, ley, naturaleza del hombre, origen y objetivos del estado, o las constituciones y su decadencia han formado parte siempre del objeto temático de la filosofía política, otros que son de interés para los filósofos modernos no fueron contemplados por los griegos. Por ejemplo, la idea de libertad y los derechos activos de los individuos faltan en el pensamiento griego. A su vez, las de obligaciones y deberes políticos están presentes sólo de manera embrionaria. En líneas generales, el elemento preceptivo de la filosofía política griega es muy escaso. La definición platónica de la *dikaiosúne* como salud del espíritu hace ociosa toda exhortación a esforzarse por ella; Aristóteles cree asimismo que queremos satisfacer los fines dispuestos por la naturaleza porque ello obra en interés nuestro; mientras que la filosofía estoica, mediante

el concepto de *kathêkon,* se limita a invitarnos a caminar al paso de la naturaleza, a cumplir el papel que nos ha asignado la Providencia. El relativo olvido de la teoría política griega a que nos hemos referido refleja la distancia a que estos últimos pensadores se situaron de las preocupaciones (y métodos) de sus antiguos colegas, cosa que a su vez refleja las diferencias entre la sociedad antigua y la moderna.

R. I. Winton y Peter Garnsey

Lecturas recomendadas

Traducciones de interés

Platón, *Gorgias,* ed. bilingüe de Julio Calonge, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951. Cf. también la trad. de Ángel J. Cappelletti, Eudeba, Buenos Aires, 1967.
—, *La república,* ed. bilingüe de J. M. Pabón y Manuel Fernández Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 3 vols., 1949.
—, *Protágoras,* en *Diálogos,* Gredos, vol. I, Madrid, 1981. trad. varios.
—, *El político,* ed. bilingüe de A. González León, rev. por J. M. Pabón, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1955.
—, *Las leyes,* ed. bilingüe de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 2 vols., 1950.
Aristóteles, *Política,* ed. bilingüe de Julián Marías y María Araujo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1951, reimp. 1970.
—, *Ética a Nicómaco,* ed. bilingüe de María Araujo y Julián Marías, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1959, reimp. 1970.
Jenofonte, *La república de los lacedemonios,* ed. bilingüe de María Rico, rev. por Manuel Fernández Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957, reimp. 1973.
E. Barker, *From Alexander to Constantin. Passages and documents illustrating the history of social and political ideas 336 B.C.-A.D. 337,* Oxford, 1956, antología con detallados comentarios introductorios.

Política

V. Ehrenberg, *The Greek State,* Oxford, 1960, con excelentes bibliografías, viene siendo desde hace tiempo la introducción corriente del tema. La última edición es la traducción francesa preparada por Ed. Will, París, 1976.
Gustave Glotz, *La ciudad antigua,* trad. de J. Almoina, UTEHA, México, 1957, aunque se ha tachado de esquemática.

Sobre temas particulares:
C. M. Bowra, *La Atenas de Pericles*, Alianza, Madrid, 1970.
W. R. Connor, *The new politicians of the fifth-century Athens*, Princeton, 1971.
M. I. Finley, *Vieja y nueva democracia*, Ariel, Barcelona, 1980.
—, *Uso y abuso de la historia*, Crítica, Barcelona, 1977.
—, «La ciudad-estado clásica», en *Los griegos de la antigüedad*, Labor, Barcelona, 1975[5], pp. 55 ss.
—, «The freedom of the citizen in the Greek world», *Talanta*, VII (1976), pp. 1-23.
Y. Garlan, *War in Ancient World: A Social History*, trad., Londres, 1975.
W. Jaeger, *Alabanza de la ley. Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1953.
Robert A. Padgug, «Clases y sociedad en la Grecia clásica», en AA.VV., *El marxismo y los estudios clásicos*, Akal, Madrid, 1981, pp. 73 ss.
E. S. Staveley, *Greek and Roman voting and elections*, Londres, 1972.
R. Thomsen, *The origin of ostracism*, Copenhague, 1972.
AA.VV., *Clases y luchas de clases en la Grecia Antigua*, Akal, Madrid, 1979.

Una síntesis fundamental de la historia política helenística es Ed. Will, *Histoire politique du monde hellénistique (323-30 av. J.-C.)*, Nancy, 2 vols., I: 1979[2], II: 1967. Un resumen en W. W. Tarn y G. T. Griffith, *Hellenistic civilization*, Londres, 1952[3], caps. 1-2 [trad. cast.: *La civilización helenística*, FCE, México, 1969].

Teoría política

W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. III, Cambridge, 1969, parte I, sobre los sofistas.
I. M. Crombie, *Análisis de las doctrinas de Platón*, Alianza, Madrid, 2 vols., 1979.
W. Jaeger, *Aristóteles*, FCE, México, 1945, 1957 y 1962.
A. Heller, *Aristóteles y la ética antigua*, Península, Barcelona, 1983.
A. A. Long, *La filosofía helenística*, Revista de Occidente, Madrid, 1977.
F. H. Sandbach, *The Stoics*, Londres, 1975.
B. Farrington, *La rebelión de Epicuro*, Ed. de Cultura Popular, Barcelona, 1968.

Los estudios más generales recién mencionados abordan todos la filosofía política. Pueden consultarse asimismo los siguientes trabajos especializados: G. Vlastos, «The Theory of Social justice in the *Polis* in Plato's *Republic*», en *Interpretations of Plato*, ed. por H. F. North, Leiden, 1977, pp. 1-40; B. Williams, «The Analogy of City and Soul in Platos' Republic», *Phronesis*, sup. 1 (1973), pp. 196-206; M. Defourny, *Aristote, Études sur la «Politique»*, París, 1932; los relevantes caps. de J. Barnes *et al.*, eds., *Articles on Aristotle*, Londres, 1977, vol. II, con bibliografía detallada; dos capítulos de A. A. Long, ed., *Problems in Stoicism*,

Londres, 1971: cap. VI, «Oikeiosis», por S. G. Pembroke, y cap. X, «The Natural Law and Stoicism», por G. Watson; G. J. D. Aalders, *Political thought in Hellenistic times*, Amsterdam, 1975.

Sobre la influencia posterior, los títulos siguientes merecen mención especial por su provechosa consulta: A. MacIntyre, *A short history of Ethics*, Londres, 1967; M. Wilks, *The problem of sovereignty in the later middle ages*, Cambridge, 1967; Q. Skinner, *The foundations of modern political thought*, Cambridge, 2 vols., 1978; R. Tuck, *Natural rights theories: their origin and development*, Cambridge, 1979; K. R. Popper, *The open society and its enemies*, vol. I, Londres, 1966[5] [1.ª ed., Princeton, 1940; hay versión castellana]; R. Bambrough, ed., *Plato, Popper and Politics*, Cambridge, 1967; F. Novotny, *The posthumous life of Plato*, Praga, 1977, es una compilación.

K. W. GRANSDEN

3. HOMERO Y LA ÉPICA

La *Ilíada* y la *Odisea* son por acuerdo general el comienzo de la literatura europea. Se hubiera dicho que los restos más antiguos de una cultura tenían que haber sido fragmentarios, informes o primerizos. La *Ilíada* y la *Odisea*, sin embargo, son obras maestras totalmente acabadas, poemas narrativos de extensión y perfección impresionantes. Representan la época heroica griega con una viveza y nitidez extraordinarias y, en cierto modo, se las considera casi sin excepción auténticas o «verdaderas». Ya en la Grecia clásica se aceptaba generalmente su atribución a un poeta de la Edad del Hierro, de genio descollante, del que prácticamente no sabemos nada más que su nombre, Homero. Los poemas fueron, ya en época temprana, el pilar de la cultura y la educación griegas, así como el ejemplo del modelo supremo de la excelencia poética. Platón los censuró en *La república* por considerar que la poesía debía desterrarse por contar «mentiras». Los griegos no distinguían entre la ficción y la falsedad, pero lo que sobre todo molestaba a Platón, como lo había hecho a moralistas anteriores, no eran los héroes homéricos, que en conjunto se conducen de manera racional y con dignidad bajo la presión psicológica de las situaciones extremas, sino los episodios que ponían en escena la improcedente conducta de los dioses, que se lanzan abiertamente al engaño, la discordia, el adulterio y la violencia. Al atacar a Homero, Platón en realidad le rendía tributo. Su influencia era sumamente peligrosa porque era el mejor poeta; sus «mentiras» se habían vuelto canónicas y por tanto difíciles de resistir. En otro diálogo de Platón, el *Ion*, el rapsoda Ion (un rapsoda era un recitador y comentarista profesional de la poesía épica) dice que los de Homero son los únicos poemas de su repertorio cuya glosa no le aburre nunca.

El primer período de la epopeya griega comienza y termina con la aparición escrita de las llamadas *Ilíada* y *Odisea* «monumentales», en el siglo VIII a. de C., cuando la invención de la escritura alfabética permitió poner por escrito, tal vez dictándose, y quizá antes de que se perdiera para siempre, el patrimonio de la poesía heroica. Porque esas gigantescas obras, de unos 16.000 y 12.000 versos respectivamente, no surgieron de la cabeza de un Homero superdotado como Atenea, armada de pies a cabeza, de la cabeza de Zeus. Homero es un poeta jonio de principios de la historia griega, pero sus poemas dependen de una tradición oral larga, compleja y rica como ninguna, cuyos orígenes tal vez se remontan al siglo XII a. de C. Durante un espacio de tiempo indeterminable, las leyendas de la prehistoria griega se habían recreado oralmente en relatos poéticos a cargo de aedos analfabetos que recitaban de memoria ante un público analfabeto. La epopeya oral no es exclusiva de la Grecia antigua, pero de ninguna otra tradición oral se sabe que haya dado poemas comparables en ningún aspecto a los de Homero.

En época de Platón y también después se conocían otras epopeyas tradicionales sobre los tiempos heroicos. Parece que siempre se las tuvo por inferiores, y es imposible decir cuánto tiempo circularon públicamente. Todas se han perdido y sólo se conocen fragmentos, resúmenes, referencias y paráfrasis. Los únicos poemas de la época de Homero, salvo los de éste, que nos han llegado son los más breves, didácticos y mitológicos de Hesíodo (que compuso probablemente a fines del siglo VIII). También éstos revelan rasgos de una tradición oral, pero no son relatos continuos y no retratan una sociedad heroica.[1]

Parece que las epopeyas perdidas se escribieron en los tres siglos que siguieron a Homero y que lo hicieron poetas que le imitaron. Algunas se compusieron para cubrir las partes de la historia de Troya que Homero no había tratado. La *Cipríada*, un preámbulo de la *Ilíada*, nos relata el juicio de Paris en favor de la diosa Afrodita, la consiguiente hostilidad de Hera, una de las candidatas perdedoras en la celebrada contienda de la belleza divina, y la fuga de Paris con Helena, que dio origen a la guerra. Otros poemas continuaban la historia donde la *Ilíada* termina, hasta la muerte de Aquiles y el saqueo de Troya, de que se hace mención en la *Odisea*. El poema sobre el saqueo de Troya lo aprovechó Virgilio para la *Eneida*, II. Hay además epopeyas del «ciclo odiseico» sobre el regreso (*nóstos*) de los héroes de Troya y sobre las propias aventuras de Odiseo des-

1. Vid. más abajo, pp. 98-103.

pués de la muerte de los pretendientes con que finaliza la *Odisea.* De las epopeyas de ciclos no troyanos, el más célebre fue un poema sobre las leyendas de Tebas, utilizada por muchos autores posteriores, entre ellos los trágicos griegos y el épico romano Estacio (que también escribió un poema sobre Aquiles).

Muchas de estas historias, así como muchos otros relatos tradicionales sobre los dioses, los gigantes y los héroes primitivos, aparecen en Homero *en passant* y le fueron tan conocidas como las que seleccionó para posterior desarrollo. Así, la historia del asesinato de Agamenón y de la venganza de su hijo Orestes, aludido en la *Odisea*, aparece en la producción de los trágicos atenienses y hasta en nuestro siglo, de la mano de Hofmannsthal, que la utilizó para el libreto de la ópera *Electra* de Strauss. La guerra de Troya también suministró incontables argumentos a los autores teatrales, de Esquilo y Sófocles a Giraudoux, cuya obra *La guerre de Troie n'aura pas lieu* es un análisis irónico de la necesidad histórica. Esquilo escribió una trilogía sobre Aquiles que tuvo que basarse en la *Ilíada* y de la que sólo nos han llegado fragmentos.

Ninguna de las epopeyas tradicionales perdidas parece que se aproximó en extensión a las de Homero ni que poseyera su perfil artístico y su unidad temática y estructural, cualidades que son particularmente notables en la *Ilíada.* El poema comienza con una disputa entre Aquiles y Agamenón porque el primero se niega a entregar (*lúein*) una joven, botín de guerra: es ya un eco del motivo de la negativa de Paris a entregar a Helena. Irritado, Aquiles se retira del combate, al que sólo vuelve al final del poema para vengar la muerte de su amigo Patroclo, matando a su vez al campeón troyano Héctor. El poema termina cuando Aquiles, ya calmado, acepta entregar (*lúein*) el cadáver de Héctor, que ha humillado deliberadamente. Durante el prolongado letargo de Aquiles, Homero sabe darnos cuenta de las hazañas de los demás héroes. Este esquema de ausencia, regreso y venganza se da también en la *Odisea*, y constituye un argumento en favor de la opinión tradicional que habla de un autor común, como también lo hace el hecho de que la acción de los dos poemas la determine con mucho la psicología de los dos principales personajes.

Aunque las epopeyas homéricas dependen de la tradición oral, no están compuestas en un lenguaje hablado corriente, sino en una lengua muy estilizada, elaborada y profesional, desarrollada para los fines concretos de la poesía heroica en un verso cuantitativo, el hexámetro dactílico, a la vez formal y flexible, que fue la primera gran conquista de la prosodia clásica. La principal característica de

la lengua homérica, como de toda la poesía oral, es que contiene buena cantidad de frases o fórmulas reiterativas, unidades métricas de dos o más palabras (a veces un verso entero): «Aquiles, el de los pies ligeros», «Agamenón, rey de hombres», «cuando subió la Aurora, de rosados dedos», «las mujeres, de hermosa cintura».[2] Los aedos recurrían a estas fórmulas para hilar el relato, con sus personajes, acciones, objetos y fenómenos siempre presentes, memorizando el repertorio de las existentes y creando otras nuevas en el mismo estilo tradicional hasta una etapa muy tardía de la evolución oral de los poemas. Hay fragmentos, como cuando un héroe se viste para el combate, que están casi totalmente compuestos de fórmulas: la descripción del equipamiento de Paris y de Agamenón comienza del mismo modo, diferenciándose sólo cuando el poeta quiere describir uno de los pertrechos únicos de la *Ilíada*, el escudo de Agamenón. Hay símiles preferidos que afloran varias veces, con grados variables de adecuación. Un tercio de los poemas de Homero se compone de fórmulas que aparecen más de una vez, aunque al mismo tiempo las hay muy diversas, sobre todo las más comunes, de dos términos, que consisten en un nombre propio y un calificativo variable. La opción del poeta por llamar a Aquiles «Pelida» o «el de los pies ligeros» en un punto dado no viene determinada por la lógica o el contexto, sino por los imperativos métricos. Cada fórmula tiene un valor métrico distinto y la «justa» es la que encaja en el espacio métrico a rellenar, y la labor del poeta es tener listo el repertorio cuando recita. De esta suerte, para ayudar y no cansar la memoria del aedo, la innecesaria duplicación métrica de fórmulas tendía a evitarse, aunque una tradición tan rica podía a veces permitirse el lujo de disponer de alternativas métricamente intercambiables; se puede suponer además que Homero, en el momento en que la *Ilíada* y la *Odisea* «monumentales» adquirieron la forma escrita, operaba más personal y libremente dentro de la tradición formularia.

La transmisión oral pudo haber continuado incluso después de establecida la escritura. Que un poeta siguiera sirviéndose de la lengua tradicional no prueba que fuera analfabeto. Homero no menciona la escritura más que una vez, en *Ilíada*, VI, cuando unos signos grabados en una tablilla se envían a modo de mensaje secreto. Homero no parece haber considerado la escritura como parte de la edad heroica, aunque en la epopeya de Gilgamesh, que fue confiada a la escritura más o menos cuando la *Ilíada* pero cuyo origen oral es muy anterior, el héroe «llevó a cabo un largo viaje fatigado y exhausto. Todo su esfuerzo lo grabó en una estela de piedra». Aquí es el hecho del registro lo que confiere autenticidad, pero la auten-

ticidad de Homero depende totalmente de «cantar para el oído de los hombres» y de la veracidad de la tradición aédica. En un célebre paso de *Odisea*, VIII, se festeja a Odiseo en la corte del rey Alcínoo. El aedo ciego Demódoco, a quien se ha llamado especialmente para los espectáculos, es requerido por Odiseo, que no ha revelado aún su personalidad, para que cante la estratagema del caballo de madera con que él mismo había tomado Troya: pues «primorosamente... cantas el azar de los aqueos y todo lo que llevaron a cabo, padecieron y soportaron, como si tú en persona lo hubieras visto o se lo hubieses oído referir a alguno de ellos». Demódoco ya ha ejecutado un «número», la historia (otra estratagema) de cómo el dios Hefesto capturó a su esposa Afrodita y a su amante Ares en una red de oro, al que había seguido un espectáculo de danza y malabarismos. Toma entonces la historia de Troya en el momento en «que los argivos diéronse a la mar en sus naves de muchos bancos ... mientras algunos ya se hallaban con el celebérrimo Odiseo en el ágora de los teucros, ocultos por el caballo que ellos mismos se llevaron arrastrando hasta la acrópolis». La imagen es propia de un aedo profesional que goza de una merecida reputación de «contar cómo fue», apoyándose en un vasto y popular repertorio tradicional.

El paso parece reflejar el tipo de interpretaciones con que Homero estaba familiarizado y que el poeta supone aquí había comenzado ya en la misma edad heroica. Sugiere además que el fuerte clima de autenticidad de su propio poema no es sin duda el resultado de ser fiel a un pasado histórico real, sino a una tradición poética. La veracidad se basa en la continuidad de una técnica establecida. La invocación homérica de las Musas para pedirles un recuerdo exacto es una convención, pero no, como sería después, una convención literaria. Son ellas la garantía de ciertas historias tradicionales que el aedo puede sentirse libre de elaborar, pero en modo alguno alterar. En la *Odisea*, el mismo héroe cuenta algunas de sus aventuras al rey Alcínoo en primera persona, sirviéndose del procedimiento narrativo del *flashback*, todavía frecuente hoy en día, sobre todo en el cine. Pero las partes del poema que se narran de este modo son las menos realistas, las que sin duda deben más a la tradición popular y al repertorio fantástico. Las imitaciones literarias más célebres de la narración de Odiseo son el relato de Eneas de la caída de Troya y su posterior vagabundeo, de la *Eneida* virgiliana, y el relato que hace Dante de su visita al transmundo, en que el poeta no sólo es el aedo confeccionador e invisible, sino también el héroe protagonista: su repetido «Y vi» es un eco de *Odisea*, XI. Son

ambos mecanismos de persuasión para cortar por lo sano la incredulidad del oyente o el lector.

Tan claros son los versos y expresiones formularios de Homero que puede parecer extraño que el testimonio que ofrecen del origen oral de los poemas se haya ignorado o malinterpretado durante tanto tiempo. Ello se debe en parte a que los críticos antiguos carecían de técnicas y estímulos para investigar textos de condición clásica única. Sólo en nuestro siglo, Milman Parry, «el Darwin de los estudios homéricos», comparó los poemas homéricos con la epopeya oral moderna y analizó con detalle el valor métrico de las fórmulas. La repetición es el distintivo de la poesía oral, como el evitarla lo es de la poesía escrita. Pero el metro elaborado de la poesía homérica y el hecho de que el griego sea un idioma con muchas declinaciones exigían de los aedos orales un repertorio de fórmulas y una capacidad para administrarlas que no conocemos en ninguna otra cultura.

El descubrimiento del sentido de las fórmulas repetitivas no forjó ningún criterio especial para valorar la poesía homérica ni volvió incongruente hablar del estilo de Homero. En realidad, la increíble cantidad de repeticiones, sobre todo de epítetos «convencionales» como «reluciente», «rico», «semejante a un dios», contribuyen a edificar un mundo heroico sin lugar a dudas sólido y grandioso. Juzgamos los poemas por lo que hay en ellos, no por cómo se instaló allí. El estilo impersonal de Homero parece la única postura de un poeta que mirase al pasado legendario y no es menos impresionante porque sus orígenes fueran tradicionales. Ni preocupa al lector moderno que el proceso oral haya dejado inconsistencias, en parte por la magnitud de los poemas, en parte porque nadie espera que la *Ilíada* se lea como una serie de comunicados de un corresponsal de guerra. La primera impresión que dan los poemas es de una cohesión y una armonía muy notables, que los diversos anacronismos y contradicciones perjudican relativamente poco.

El genio homérico se basa en su polifacetismo, en su fuerza para crear un mundo en que son posibles muchas cosas. Algunas de éstas —el río ardiente, los trípodes mecánicos y los autómatas del palacio de Hefesto, dioses que adoptan la forma de personas vivas— anticipan las más extravagantes fantasías de la ciencia-ficción. Otras —el consejo de Néstor para ganar en una carrera de caballos, la conducta de Patroclo y Héctor ante la catástrofe y la muerte— siguen sorprendiendo y gratificando nuestro sentido de la realidad humana.

Ninguna poesía es más rica que la de Homero en lo que afecta a las diversas «figuras» del «estilo elevado» posteriormente codificadas por la crítica literaria y utilizadas en todos los tiempos por

autores imaginativos de todo tipo. La ironía dramática, por aludir a un solo ejemplo, se ha explotado de manera universal, pero jamás de modo tan efectivo como en aquel paso de *Ilíada*, XXII, donde nosotros, el auditorio, que sabemos que Héctor está muerto, oímos que su mujer Andrómaca, que «nada sabía, pues ningún mensajero le llevó la noticia», había hecho preparar un baño tibio para cuando el marido volviera del campo de batalla: «Ignoraba que Atenea, la de brillantes ojos, le había hecho sucumbir lejos del baño a manos de Aquiles». Aunque Homero escribió antes de la aparición de otros géneros, su categoría es tal que ofrece muestras anticipadoras de éstos. Puede rastrearse el comienzo del teatro en el último libro de la *Ilíada*, que podría dividirse naturalmente en escenas, con el encuentro culminante de Aquiles y el padre de Héctor, el rey Príamo, y un formal lamento triple por el caído Héctor que cierra el poema.

Los símiles son quizá lo que más se ha imitado de la habilidad poética de Homero. Como los célebres fragmentos seriados y descriptivos, el escudo de Aquiles o su espectacular combate con el dios río, sirven para enriquecer y amenizar el relato. Hay muchos símiles de dos términos —«combatió como un león»—, sencillas fórmulas descriptivas de un tipo común a todas las composiciones primitivas. Pero son los símiles extensos y desarrollados con independencia los más característicos de Homero. Por ejemplo, la tozuda negativa de Ayax a abandonar el campo se compara con la conducta de un asno holgazán al que los mozos no pueden sacar de un sembrado mientras no haya comido cuanto le apetezca. El elemento común de la ecuación, por así decir, es la tozudez, pues Ayax no se parece en ninguna otra cosa a un asno.

Hay en la *Ilíada* el triple de símiles que en la *Odisea*. La textura de un trágico poema de guerra exigía sobre todo entretejerse con imágenes nostálgicas de la vida corriente, que nos apartan del horror del campo de batalla. La *Ilíada*, decía Goethe, nos enseña que los hombres están condenados a representar el infierno en vida. Nos sentimos refrescados y aliviados de tanta violencia y carnicería gracias a vislumbres del mundo no heroico, del propio poeta, en que una mujer sobrelleva las fatigas del trabajo, un niño construye un castillo de arena o importuna a la madre pidiéndole que lo coja, los leñadores cansados vuelven a casa para cenar, los pastores escrutan el cielo, los hortelanos riegan el sembrado, los hombres discuten por un lindero. Milton, en particular, imitó los símiles campestres de Homero y le siguió también en la intervención de lo contemporáneo y no heroico en el relato épico, como cuando compara a Satán, en *El paraíso perdido*, 4, primero con un lobo que entra en un

redil, luego con un ladrón del siglo XVII «ávido de apoderarse de los tesoros de un rico ciudadano».

Los símiles homéricos son un buen ejemplo de la observación de Erich Auerbach a propósito de que «lo que Homero cuenta es por lo pronto el único presente». Cuando Homero describe un asno no nos importa si es apropiado o no compararle con Ayax. Sólo vemos el asno, los mozos y el sembrado. Los imitadores literarios de la epopeya homérica, por el contrario, quieren dar a los símiles una relación simbólica con la acción principal, esperando que el lector tenga en la cabeza dos cosas a la vez. El arte de Homero es lineal, refleja un mundo de acción. Todo objeto, todo ademán, toda acción se ven como un fin en sí mismo y sin ningún otro significado.

El mundo de Homero es un mundo de héroes, de una clase guerrera aristocrática cuyos objetos de lujo e instrumentos bélicos estaban hechos de bronce. Tenían también oro, pero fue el bronce lo que sobre todo sedujo la imaginación del poeta de la Edad de Hierro y lo que presta una magnificencia particular a sus descripciones de belicismo heroico: «Así como el fuego destructor asola un vasto bosque en la cima de una montaña y se ven las llamas desde muy lejos, así marchaban, llenando el aire y el cielo de reflejos del lustroso bronce».

Homero nos recuerda a cada instante que vuelve los ojos a un pasado esplendoroso, cuando los hombres poseían abundante riqueza material, palacios de cincuenta habitaciones, vastas familias patriarcales y una gran fuerza física. Cuando Diomedes coge una piedra, dice el poeta: «ni entre dos hombres de los de ahora la habrían levantado, pero él alzóla con gran soltura». (La impotencia de Turno por llevar a cabo este acto tradicional de proeza heroica, al final de la *Eneida* virgiliana, quizá represente la clausura del capítulo «homérico» de la prehistoria romana.) La copa de cuatro asas del viejo Néstor, con sus cuatro palomas de oro (otro de los utensilios únicos y ricamente descritos de la *Ilíada*), a duras penas podían levantarla ni siquiera los jóvenes contemporáneos que estaban ante Troya, lo que indica que la edad heroica había traspuesto ya su apogeo y que estaba en declive, y Homero se remite a mitos relativos a héroes anteriores, más poderosos aun, sobre todo a Heracles, el Hércules romano. Hay un tono nostálgico en la celebración homérica del pasado heroico griego que va más allá de las convenciones de la epopeya primaria y, ciertamente, más allá del «érase una vez» de toda historia primitiva. El *Gilgamesh* del Próximo Oriente es una epopeya temprana que se remonta a una época mucho más antigua, al amanecer de la prehistoria más que a su crepúsculo: también en esta obra

aparece el convencionalismo de la gran fuerza física del héroe (Gilgamesh «se puso un peto que pesaba treinta siclos como si fuera una prenda ligera»), pero es muy escaso el aire de nostalgia, de asombro ante ese pasado perdido y lleno de maravillas que domina los poemas homéricos, como cuando Telémaco y Pisístrato, en *Odisea*, IV, se pasman ante la profusión de bronce, oro, ámbar, plata y marfil del palacio de Menelao y lo comparan con el palacio de Zeus en el Olimpo.

El retrato homérico de la edad heroica es ante todo la reconstrucción imaginaria que un poeta hace del pasado y en que abundan los detalles del mundo que conocía. Es posible que en aquel mundo todavía estuvieran presentes, aunque sólo fuera en la confusa forma de la leyenda y la memoria popular, algunos elementos de la época micénica, civilización tardía de la Edad de Bronce, de gran riqueza y complejidad, y que floreció en Creta y en la Grecia continental hasta fines del siglo XIII a. de C. Los arqueólogos han encontrado textos escritos en tablillas de esta época: son sólo documentos burocráticos en una escritura silábica, no alfabética, y se trata de un idioma que, aunque griego, está muy lejano del homérico. Su desciframiento ha sugerido, cuando mucho, la posibilidad de que la tradición jónica del hexámetro, que surgió en el siglo VIII con Homero, tal vez comprendiera expresiones formularias de origen micénico.

La sociedad micénica fue destruida a fines del siglo XIII, y le sucedió una sociedad mucho más pobre y sencilla, que había olvidado, junto con otras muchas cosas, el arte de la escritura, y cuya mayor hazaña artística fue la tradición oral de las canciones heroicas, conservada en las epopeyas homéricas.

No parece probable que las generaciones de aedos orales que se sucedieron a lo largo de cuatro siglos pudieran conservar un recuerdo veraz y libre de influencias de la época micénica. En realidad, cuanto más se prolonga una tradición oral menos probabilidades hay de que sea «auténtica». El trasfondo social y político de la *Odisea* parece reflejar una época más cercana a la de Homero que a cuanto han reconstruido los arqueólogos y los estudiosos de la edad micénica. Troya existió y los héroes homéricos podrían estar basados en personajes que tuvieron vida real, pero es como productos de la imaginación poética como han arraigado en la mitología y las leyendas de Europa: Odiseo, al que los romanos llamaron Ulises y cuyas ulteriores metamorfosis, de hombre astuto a consejero malicioso, de héroe a bribón, de viajero a exiliado pueden rastrearse entre Virgilio y James Joyce, pasando por Dante; Helena, de quien los ancianos de las murallas de Troya dicen en *Ilíada*, III: «No es reprensible

que los troyanos y los aqueos, de hermosas grebas, sufran prolijos males por una mujer como ésta, cuyo rostro tanto se parece al de las diosas inmortales». Homero hace hincapié en la importancia del papel del aedo como voz indiscutible y memoria del pueblo, cuando hace que Helena diga a Héctor en *Ilíada*, VI: «La fatiga te oprime el corazón por mí, perra, y por la falta de Alejandro; a quienes Zeus nos dio tan mala suerte a fin de que sirvamos a los venideros de asunto para sus cantos». Sólo el poeta tiene el poder de salvaguardar el pasado. Como decía Horacio, hubo muchos héroes antes de Agamenón, pero —en palabras de la versión de Pope—, *they had no poet and are dead*: no tuvieron poeta y están muertos.

Es la Troya de Homero y ninguna otra, no desde luego la de los arqueólogos, la que ha pasado a la historia. Este proceso empieza en la *Odisea*, en que la guerra es un recuerdo reciente para los héroes, tanto para los que han sobrevivido como para los que no, pero cuyas sombras la contemplan (en *Odisea*, XI y XXIV) desde el Hades. La diáspora de los héroes de ambos bandos que siguió a la guerra fue la fuente de profusas leyendas de colonización de todo el mundo antiguo. Se dijo que Odiseo había visitado Italia y que fundó, con una ninfa local, la raza itálica. En otra leyenda griega, tomada por los anticuarios romanos y en última instancia por Virgilio, el Eneas de Homero, de quien se dice en *Ilíada*, XX, que está «destinado a huir para que la raza de Dárdano no se extinga», se instaló en el Lacio y puso los cimientos de lo que luego sería el pueblo romano. En la Inglaterra medieval, Godofredo de Monmouth, un afortunado autor de romances históricos, inventó una genealogía parecida de los britanos, que, decía, descienden del héroe troyano Bruto, falso personaje cuyo nombre no sólo no es homérico, sino además, para colmo, ni siquiera griego. Esta eponimia resucitó en la época Tudor, junto con el más poderoso mito de Arturo, desarrollado por Godofredo a partir de indicios de una tradición anterior. Arturo es el héroe de la epopeya nacional de Spenser *The Faerie Queene*: en él tienen los ingleses, quizá, su más cercano equivalente de un pasado heroico, pero sin un Homero. Arturo ha sido celosamente investigado por los arqueólogos, como hizo Schliemann con Agamenón en el siglo XIX.

La influencia de Homero domina toda la tradición cultural de Europa, sobrepasando con mucho las relativamente escasas imitaciones deliberadas. La *Odisea*, en particular, es la antepasada de un amplio espectro de géneros de ficción. Es una comedia de costumbres en que el diálogo es tan importante como la acción, y ha sido llamada la primera novela europea. Su escenario sobre todo doméstico

permite la descripción de personajes de otras clases sociales que los héroes: un porquerizo y una nodriza juegan un papel central en la historia; es también notable por su retrato de mujeres: la *Ilíada* nuevamente, un poema bélico, ofrece al poeta poco margen para este aspecto de su arte, aunque hay un retrato conmovedor de la mujer de Héctor, Andrómaca, y otro convincente de la mujer de Príamo, Hécuba. Los encuentros de Odiseo con mujeres incluyen, aparte de la emotiva reunión con la fiel esposa, Penélope, el amor tierno y no declarado de Nausícaa, princesa de cuento de hadas, por el apuesto extranjero arrojado a las playas de su padre. Samuel Butler sugirió que la *Odisea* la escribió en realidad una mujer.

Pero la *Odisea* es también una serie de aventuras consolidadas por el hecho de que todas ocurren a un único héroe, cuya reputación de hombre curtido y rico en recursos, creada en la *Ilíada*, lo convierte en una figura central apropiada. Pero muchas de las aventuras son comunes al folklore de otras culturas: el robo de los rebaños de un dios, la bajada al inframundo, el combate con monstruos y hechiceras son motivos populares. Odiseo es un héroe en sentido moderno lo mismo que en sentido homérico: frío, racional, versátil, capaz de contener los nervios cuando está en un aprieto, como Richard Hannay en *Treinta y nueve escalones*, de John Buchan, a diferencia de Aquiles y Agamenón, que, aunque combaten con brío, son jactanciosos, volubles, y se irritan y aplacan con facilidad.

La *Odisea* es también el primero de los relatos de viajes con truco, género que se potencia con la *Historia verdadera* de Luciano, de título más que irónico, y que continúa con los vagabundeos y peregrinajes de la Edad Media y el Renacimiento hasta llegar a los *Viajes de Gulliver*. La epopeya cuenta también con una trama secundaria; Telémaco, el hijo del héroe, desesperado porque su padre no regresa —sin saber que su retorno está en aquellos momentos determinado por los dioses—, parte en su busca. Esta doble línea narrativa la imita Joyce en el *Ulises*, en que Esteban Dédalo hace el papel de Telémaco, Leopoldo Bloom el de Odiseo, la mujer de éste, Molly, el de Penélope, y «Blazes» Boylan y otros el de los «pretendientes».

El Odiseo de Homero es conducido a la patria por la diosa Atenea. Las artimañas y subterfugios de ésta, tan admirados por su protegido, se nos antojan menos admirables en la *Ilíada*. Es ella quien engaña a Héctor adoptando la forma de un compañero, para desaparecer a continuación y dejarlo solo en el campo, ante Aquiles y la muerte. Pero la estructura moral de la *Odisea* es más sencilla y menos ambigua que la de la *Ilíada*. Deseamos que Odiseo venza, al igual que cualquier protagonista de cuento maravilloso. Los preten-

dientes son malvados, a las claras, y merecen morir. El poema nos ofrece pues el primer final feliz de la historia narrativa. En la *Ilíada*, de psicología más austera y compleja, no hay malvados, con la posible excepción de Paris y Helena, cuya fuga es un *fait accompli* casi diez años antes de que la acción del poema comience. La actitud del galán, dicho sea de paso, aunque no se disculpa, tampoco se pormenoriza. No se hace excesivo hincapié, como sí lo harán Esquilo y Sófocles, en el hecho de que toda una ciudad deba sufrir castigo por el delito de sangre de uno de sus héroes. En realidad, Zeus simpatiza con los troyanos. El idealizado hiperpatriotismo que llena el elogio de Atenas que hace Pericles en la oración fúnebre de Tucídides tres siglos más tarde, no está presente en la *Ilíada*. La lealtad es local y personal. No es el destino de Troya, sino la tragedia de que su mujer caiga prisionera lo que preocupa a Héctor cuando éste se separa de ella en *Ilíada*, VI, escena de gran emoción en que puede detectarse el comienzo de esa «literatura sentimental» que habría de dominar Europa. Homero, poeta griego, no sólo no manifiesta ningún prejuicio racial al retratar a los troyanos, que comparten el mismo código, la misma cultura y los mismos dioses que los aqueos, sino que se diría incluso que convierte a Héctor en un personaje más grato que cualquiera de sus contrincantes, y no porque él tenga «razón» y Aquiles esté «equivocado», sino quizá porque se ciñe a la convención ginebrina de la época mientras que Aquiles se la salta a la torera. Y cuando el poeta, al hablar de la deshonra que hace Aquiles del cadáver de Héctor, arrastrándolo alrededor de la ciudad con el carro de guerra, dice que Aquiles trató «ignominiosamente al divino Héctor», esto suena tanto a condena moral como a comentario acerca de una tradición despiadada. Pope, en el prólogo a su traducción de la *Ilíada*, recuerda a sus lectores dieciochescos que el poema se concibió en una época bárbara, «en que el espíritu de la venganza y la crueldad, junto con la costumbre del robo y la rapiña, gobernaba el mundo». No es probable que nuestra época, que ha conocido guerras de un horror sin precedentes y se ha acostumbrado a la violencia en la vida y en el arte, retroceda ante las escenas bélicas de Homero y sus «anatómicas» descripciones de heridas.

Los héroes de la *Ilíada* no son siempre «heroicos» en el moderno sentido de la palabra. A Paris, el amante de Helena, se le retrata como a un *playboy* y asiduo de los bailes, «loco por las faldas», despreciado igualmente por enemigos y paisanos, aunque es al mismo tiempo un héroe en el sentido homérico y no en último lugar por su manifiesta belleza física. Cuando los héroes homéricos combaten, no es por los caballerescos motivos de sus sucesores medievales, sino

para conservar su posición y conquistar la gloria, concepto abstracto (y más bien raro en Homero), pero cuantificable en términos de propiedades materiales. Y hasta la gloria conlleva riesgos calculados. Agamenón no teme a veces aconsejar la retirada —«No es vergonzoso alejarse del desastre, ni siquiera de noche»— mientras que otras admite que «de cuantos evitaron la deshonra, son más los que viven que los que murieron, pero aquellos que huyeron corriendo no alcanzaron ni la gloria ni la supervivencia». Los héroes homéricos dicen lo que sienten en el momento dado. «Desprecio al hombre que dice una cosa y oculta otra en su pecho», dice Aquiles: Homero tuvo que intuir que el personaje de Odiseo tenía que ser claramente excepcional.

Es su condición mortal lo que da a los héroes de la *Ilíada* su dignidad y altura trágica. Gilgamesh partió en pos de la inmortalidad, pero no supo conservarla; el mismo mito leemos en el *Génesis* a propósito del Paraíso Terrenal, y quizá también en la *Odisea*; pero que los hombres, incluso los semidioses, de la *Ilíada* gozaran de inmortalidad o esperaran lograrla carece de sentido: el parentesco con algún ser inmortal no bastaba para exceptuar a nadie de la condición humana. (Hay una excepción en la *Odisea*, aunque no en la *Ilíada*, a propósito de Heracles: el comienzo del concepto de «héroe divinizado» que había de jugar tan importante papel en la religión griega y, más todavía, en la romana.)

Por el contrario, los dioses viven eternamente y pueden comportarse por tanto con irresponsabilidad. No tienen ningún sentido de la realidad puesto que sus actos no dependen de las leyes naturales. «No había venganza que pudieras temer en lo futuro», clama Aquiles a Apolo, que le ha arrebatado la gloria de apoderarse de Troya sin ayuda, por encima de lo predestinado. Cuando Ayax clama a Zeus, que ha envuelto el campo de batalla en niebla, diciéndole: «Si hemos de morir, muramos viendo la luz», se trata de un reproche hecho por un ser moralmente superior. El célebre comentario de Zeus sobre la humanidad —«De entre todas las criaturas que alientan o se arrastran por la tierra, ninguna más desdichada que el hombre»— incrementa su patetismo por el hecho de que se dirige a los caballos inmortales de Aquiles, transido de dolor en aquel momento por la muerte de Patroclo. A diferencia de los caballos, a diferencia de los dioses, los héroes son prisioneros del tiempo, de la conciencia de la propia mortalidad. Y es esta apercepción de las «diez mil formas de morir» lo que da a la *Ilíada* su intensidad trágica y cualidad sublime.

Las épocas posteriores han visto en los poemas homéricos lo

que han querido ver. Esto significa que unas veces se ha visto lo que no había y otras no se ha visto lo que estaba allí. Los eruditos alejandrinos de la época helenística publicaron los textos con gran sabiduría literaria pero nulo sentido histórico. La más conocida de las imitaciones griegas de una epopeya ya tradicional data de esta época precisamente. Las *Argonáuticas*, de Apolonio de Rodas,[2] que escribió en el siglo III a. de C., es breve en comparación con los modelos homéricos, según la moda literaria del momento, pero sus cuatro libros, con unos 5.000 versos en total, abordan un argumento de dimensiones y posibilidades odiseicas, la búsqueda por parte de Jasón del vellocino de oro. Apolonio tuvo acceso al material épico tradicional sobre el tema, hoy perdido pero conocido por Homero, que alude a él en la *Odisea*. El poema de Apolonio, que se sigue leyendo y del que se han hecho varias películas, es el primero en el catálogo de las epopeyas europeas secundarias compuestas en un período de dos mil años y derivadas en última instancia del ejemplo e inspiración de Homero. Es un género de larga historia, pero, a diferencia de la poesía lírica y el teatro, anticuado a partir del auge de la novela como modalidad narrativa dominante. Apolonio adoptó el hexámetro heroico, en aquel tiempo utilizado también en géneros menos elevados, más algunos rasgos estilísticos y formas lingüísticas de la épica primitiva, en este caso como arcaísmos deliberados. Su técnica refleja la inteligencia y la sensibilidad de la época. Su enfoque altamente romántico del amor, en notable contraste con el relato homérico, reticente y expeditivo, del encuentro de Odiseo y Nausícaa, sirvió a Virgilio de modelo para perfilar la pasión violenta y autodestructora de Dido por Eneas en *Eneida*, IV, que termina en

2. Cf. el cap. 4. [Puesto que en el cap. 4 se remite al 3, se aprovecha la presente nota para señalar al lector español unos cuantos títulos útiles en lo que concierne a Apolonio de Rodas: Hesíodo, Aedas homéricos, Apolonio de Rodas, *Epica helena posthomérica*, trad. de Rafael Ramírez Torres, Jus, México, 1963; Apolonio de Rodas, *El viaje de los argonautas*, ed. de Carlos García Gual, Editora Nacional, Madrid, 1975; trabajos al respecto en castellano: H. J. Rose, *Mitología griega*, Labor, Barcelona, 1973[2], pp. 195 ss., con revisión de las fuentes del mito; Carlos García Gual, «El argonauta Jasón y Medea. Análisis de un mito y su tradición literaria», *Habis*, Universidad de Sevilla, 2 (1971), pp. 85-107, material desarrollado luego por el mismo autor en *Los orígenes de la novela*, Istmo, Madrid, 1972, pp. 117 ss.; cf. asimismo, E R. Curtius, «La nave de los argonautas», en *Ensayos críticos sobre la literatura europea*, Seix Barral, Barcelona, 1972[2], pp. 504 ss.; para un enfoque global de Apolonio, véase el cap. 2 de la 1.ª parte de A. Körte y P. Händel, *La poesía helenística*, Labor, Barcelona, 1973, pp. 111 ss.; para el contexto político-económico, aunque de época posterior y con sólo una cita del mito argonáutico, John Boardman, *Los griegos en ultramar: comercio y expansión colonial antes de la era clásica*, Alianza, Madrid, 1975. (*N. del t.*)]

suicidio, nuevamente en notoria diferencia con el final de la historia de Helena, en la *Odisea*, que vuelve a la patria con el marido.

Los autores romanos, que en buena medida dependieron de la cultura griega, quisieron superar las cotas griegas en los diversos géneros. Hizo falta un poeta de genio para escribir en latín un poema épico de magnitud y grandeza comparables a los de Homero. Virgilio, que había latinizado con acierto los idilios teocriteos en las *Églogas* o *Bucólicas* y la poesía didáctica hesiódica en las *Geórgicas*, alcanzó el punto culminante con la *Eneida*, en que combina los temas de la *Ilíada* y la *Odisea*. La *Eneida* ofrecía una diferencia fundamental respecto de la obra homérica. Era «teleológica», vale decir, tenía un objetivo y un significado más allá de la narración inmediata. Este sentido subyacente se consideró ya en el principio que era la fundación de Roma y el advenimiento de Augusto, hechos cuya realización escapaba a la época del héroe troyano Eneas, que es así en el poema una prefiguración o «tipo» de Augusto.

En tanto que primera gran «imitación» homérica en un idioma distinto del griego, la *Eneida* sirvió de inspiración a Estacio (según explica a Virgilio y a Dante en *Purgatorio*, XXI-XXII) y a las epopeyas en lenguas romances del Renacimiento. No sólo se consideró el único poema capaz de igualarse con los de Homero, sino que prácticamente desplazó a éstos durante siglos. El latín fue el idioma dominante de la cultura europea desde el fin de la Antigüedad hasta la Edad Media, y Virgilio el poeta romano más venerado e influyente. San Agustín recuerda conmovedoramente en las *Confesiones* su amor por Virgilio. También reconoce que le disgustaba Homero porque se le obligó a aprender el griego, que encontraba difícil. Para Dante es Virgilio y no Homero «l'altissimo poeta». Ni siquiera Petrarca, el padre del Renacimiento italiano, pudo leer a Homero en griego. Durante quizá milenio y medio, pues, a pesar del resurgimiento de la cultura griega en el siglo XII, las epopeyas homéricas fueron como monumentos lejanos, reverenciados pero frecuentados raramente, conocidos sobre todo de oídas o por lo que de ellos se decía, y cuya verdadera naturaleza y talla corrompieron y trivializaron los resúmenes y paráfrasis latinos de la baja Antigüedad. Fue en éstos en que se basó el célebre *Roman de Troie* francés del siglo XII, así como fue de este *Roman* de donde surgieron las historias «homéricas» de Boccaccio, Chaucer y Lydgate. Los autores medievales reescribían a Homero según el espíritu de una época de caballería y amor cortés.

Únicamente en el Renacimiento comenzaron —pero sólo comenzaron— a editarse con propiedad los textos griegos. El griego homé-

rico, además, que difiere bastante del clásico, era aún un dialecto extraño y difícil cuya filología y prosodia se conocían imperfectamente, y esta situación se mantuvo hasta la aparición, a comienzos del siglo XVIII, de los estudios científicos de filología histórica y comparada. Tampoco rompió la crítica renacentista de Homero con la larga tradición alegórica que comenzó en la Antigüedad (al principio para explicar las inconveniencias morales de los poemas) y floreció durante toda la Edad Media, en que fue la modalidad dominante de lectura y escritura. La tradición alegórica llegó a su punto culminante en el siglo XVI. La primera epopeya vernácula inglesa, *The Faerie Queene*, de Spenser, la consideró el mismo autor una alegoría o «concepto obscuro» con la intención de «formar al caballero ... según virtuosa y suave disciplina». De acuerdo con las teorías renacentistas, la poesía tenía que «enseñar deleitando»: deleitando porque compartía con la música las cualidades de la rima, el ritmo y la armonía, pero sin dejar de enseñar porque los autores renacentistas creían, por influjo de Platón, que el arte debía tener una función moral y que, contradiciendo en esto a Platón, podía y de hecho cumplía tal función siempre que no se le tomase en sentido literal. Así, la *Odisea* se «explicaba» alegóricamente como el triunfo de la prudencia sobre la adversidad y el vicio.

En las alegorías lo que aparece no es nada, sino que debe interpretarse como si significara otra cosa y, asimismo, como si el autor hubiera querido que significase otra cosa. El proceso alegorizador tiende a generalizar los personajes y las acciones hasta convertirlos en abstracciones. Ninguna poesía está menos expuesta a este proceso que la de Homero. Se compuso para oírse, no para leerse; para entretener, no para instruir. No tiene significados ocultos. Todo lo que en ella se describe es única y exclusivamente lo que se describe.

La práctica de alegorizar funcionó mucho mejor en lo que respecta a la *Eneida*. No es sólo que Eneas prefigure a Augusto, sino que el poema mismo trata de la evolución del hombre que quiere ser virtuoso, el continuo conflicto a lo largo de la historia entre el *furor* y la *pietas*, la barbarie y la civilización, las tinieblas y la luz. Los ideales humanistas del Renacimiento se basaron en buena medida en los clásicos latinos: Roma representaba la materialización terrena del ideal de orden y civilización. El estoico Eneas ejemplificaba al príncipe ideal de una manera más coherente que los mucho más egocéntricos Aquiles o Agamenón. La exaltación neoclásica de Virgilio tiene su más radical corolario en la *Poética* (1561) del erudito clásico francés Julio César Escalígero, aunque casi todos los críticos renacentistas estaban de acuerdo en que, por más que Ho-

mero, que había sido el primero, le excediese en «invención», es decir, que era más original, Virgilio era artista más pulcro y reflejaba los valores de una época más civilizada. La poesía homérica, en comparación, parecía extraña y lejana, y durante todo el siglo XVI siguió siendo inaccesible salvo a una minoría. La grandeza de un poeta no se comprendía si no se le podía leer con facilidad, en el idioma original o en una buena traducción.

La primera traducción completa al inglés de Homero, sirviéndose del texto griego, corrió a cargo de Chapman.[3] Su *Ilíada* aparece a fines del siglo XVI. Fue todo un acontecimiento literario: Francis Meres habla en 1598 del «incompleto Homero de Chapman». Éste seguía enfocando ambas epopeyas alegóricamente, la *Ilíada* como la personificación, en la cólera de Aquiles, de «la pasión física y la disposición a la fortaleza material, hasta las máximas alturas de la acción heroica», la *Odisea* como la personificación, en Odiseo, del «invicto, interiorizado y constante imperio de la inteligencia, incólume e indemne ante las tribulaciones más vejadoras y tiránicas». Su objetivo como traductor fue devolver a Homero al lugar que le correspondía en tanto que poeta mayor que Virgilio y no menos expresivo en punto a moral: «la majestad que exalta y el espíritu que infunde en las intenciones de su obra eclipsan largamente a Virgilio... no sólo porque de él emanan enseñanzas, normas de conducta y sabiduría como de una fuente inagotable, sino también porque es todo ingenio, elegancia, discreción y recto juicio». El *Troilo y Cresida* de Shakespeare pudo haber contado con el estímulo de la *Ilíada* de Chapman, aunque su tono amargo y cínico («nada salvo guerras y lascivia») parece en ocasiones deliberadamente reductora de la noble grandeza del traductor de Homero. Debe mucho también, como el título informa, a las historias medievales sobre Troya. El papel de Pandaro como correveidile no es homérico, mientras que Cresida, tipo medieval de la «mujer casquivana», es una forma distorsionada del nombre Criseida, personaje menor y en la cola del reparto de la *Ilíada*.

A fines del siglo XVII, los cambios del gusto literario hicieron

3. Para las primeras traducciones homéricas al castellano, así como su valoración, cf. índices de Marcelino Menéndez Pelayo, *Biblioteca de traductores españoles*, CSIC, Santander, 4 vols., vol. IV, 1953; igualmente las observaciones del mismo autor sobre Hermosilla y Segalá en *Bibliografía hispano-latina clásica*, CSIC, Santander, 10 vols., vol. X, 1953, pp. 171 ss.; cf. también, Daniel Ruiz Bueno, «Versiones castellanas de la *Ilíada*», *Helmantica*, 19 (1955), pp. 81-110; hay al respecto una tesis en la Universidad Central de Barcelona, de J. Pallí Bonet, *Homero en España*, 1953, según ficha de Sebastián Cirac Estopañán en *Logos. Monografías y síntesis bibliográficas de filología griega*, Universidad de Barcelona, 1 (1960), p. 294. (*N. del t.*)

que el estilo de Chapman pareciera anticuado. Dryden tradujo todo Virgilio en el «verso reformado» de la época, aunque sólo terminó el primer libro de la *Ilíada*, «empero», repuso, «con mayor placer que cualquier pasaje de Virgilio». Si la manifiesta preferencia de Dryden no había de desplazar por lo pronto a Virgilio, sí inspiró su ejemplo a Pope a hacer por Homero lo que sus antecesores habían hecho por Virgilio. La *Iliad* de Pope, con su profusión de elegantes antítesis y sentimientos exaltados, se ha venido considerando como una excelente glosa del original, como un Homero refinado y civilizado según los ideales neoclásicos de la época augusta inglesa, aunque fue asimismo una influyente aportación a los estudios homéricos de parte de un poeta de prestigio internacional (sobre todo en Alemania). Pope sigue la tradición crítica del Renacimiento al comparar a Homero con Virgilio —«Homero fue el de mayor genio, Virgilio el artista más consumado»—, pero hay un significativo desplazamiento en el énfasis. Pope compara «la pura y noble sencillez» de Homero —cualidad que a duras penas puede decirse reproduzca con fidelidad su traducción— con las Escrituras; pone además el acento en el arcaísmo y la autenticidad histórica de Homero. «Homero es el autor más antiguo del mundo pagano» y debe apreciársele porque es «el único espejo fidedigno de los antiguos».

De esta suerte, en lugar del viejo Homero «literario» de la tradición antigua y renacentista, surge un nuevo Homero «histórico». Robert Wood, en su ensayo *On the original genius of Homer*, de 1769, siguió a Pope y al filósofo italiano Vico al subrayar el naturalismo de Homero y su veracidad en cuanto a una cultura lejana. Wood viajó a Grecia además, hecho cargado de sentido, pues presuponía que la «verdad» sobre Homero no había de buscarse en los comentarios alegóricos o en las comparaciones con Virgilio, sino en el mundo material. El mismo Virgilio, según dice Pope en el *Essay on criticism*, había descubierto que «la naturaleza y Homero eran lo mismo». Wood sugirió también que la relación entre los textos escritos de Homero y los originales acaso se pareciera a la que había entre Macpherson y Ossian, recientemente publicado y leído con voracidad. La analogía no era afortunada, ya que Ossian resultó ser una falsificación literaria, aunque la sugerencia en sí misma tuvo su alcance y condujo a los eruditos a la llamada «cuestión homérica», de la que todos los modernos lectores de Homero han partido.

El nuevo acento puesto en el naturalismo, el primitivismo y la sencillez de Homero se dio cuando comenzaba a tambalearse la larga tiranía a que la sensibilidad europea se había visto sometida por el clasicismo romano. Homero jugó un papel importante en este

proceso, sobre todo en Alemania, que entonces experimentaba un retardado renacimiento cultural. Winckelmann, Lessing y Herder exaltaron el arte griego por sus cualidades «apolíneas» de serenidad y noble sencillez. Goethe y Schiller vieron en Homero, no al «primitivo» desnudo, olvidado por el gusto neoclásico, sino más bien el supremo ejemplo del tipo de poesía definido por Schiller como «ingenua» y en que el artista no inculca su propia personalidad, sino que extrae su fuerza de la naturaleza y expresa la cultura de todo un pueblo.

El romanticismo hacia el cual los poetas de este período se movían acaso pareciera alejarse de Homero, y ciertamente así fue, en última instancia; pero en un fructífero ensayo, el crítico alemán Wolf, tomando el atisbo de Wood, argumentó que nunca había existido un Homero real en definitiva, sino un compilador posterior (que podía remontarse al siglo VI a. de C., suponía él) que reunió canciones populares primitivas. Las epopeyas homéricas eran por tanto un *tipo* diferente de lo escrito por los romanos. La idea sedujo la imaginación de Goethe, que vio en este nuevo Homero «impersonal» el espíritu mismo y el reflejo de un mundo joven y sin desbastar en que las intenciones de la naturaleza se acercaban al máximo al cumplimiento y expresión perfectos. Fue lugar común de la época, con visos de radicalismo, que el hombre moderno era un ser enfermo que vivía en una civilización artificial. El «culto a la naturaleza» de fines del siglo XVIII no hizo sino subrayar la enajenación del hombre respecto de su entorno. Homero no tuvo necesidad alguna de adorar a la naturaleza ni de admirar a los pastores, los porquerizos ni los buscadores de sanguijuelas. Para Goethe y Schiller, Homero está libre de la maldición teleológica, la ambición de alcanzar un objetivo. Se contenta por igual con el objeto, acontecimiento o personaje que describe. Vive el momento. Su mundo es integral, libre de contaminaciones.

Schiller resumió en un epigrama esta concepción de Homero en tanto que arquetípico «hijo de la naturaleza»:

¡Haz pedazos la corona de Homero y cuenta los padres
de la eterna obra de perfección!
No hay en ella, sin embargo, más que una madre, y los rasgos de la madre,
los tuyos imperecederos, Naturaleza.

Fue en esta época cuando Voss tradujo a Homero en sonoros y pesados hexámetros alemanes, una hazaña comparable a la de Chapman en Inglaterra dos siglos antes. Así como Chapman había

abierto la puerta de «los dorados reinos» a Keats, así Voss se los abrió a Goethe, que experimentó con la épica homérica «impersonal», por ejemplo con una inacabada *Aquileida.*

En el siglo XIX, la opinión de que Homero daba una imagen fidedigna de la Grecia primitiva, junto con las tradicionales creencias en la historicidad de la Biblia, estuvo sometida a los escrutinios de la crítica histórica. Los eruditos alemanes alumbraron teorías nuevas sobre la evolución de los poemas: la «analítica», según cuyos dictámenes se compusieron las epopeyas por la conjunción de cantares independientes, y la «nuclear», que gozó de mayor credibilidad y que afirmaba que los poemas, tal como los conocemos, son composiciones originales de Homero con añadidos de poetas posteriores. Los arqueólogos pusieron a prueba la veracidad de Homero excavando en busca de la Troya de Príamo y la Micenas de Agamenón, pero los poetas y críticos literarios volvieron a realzar las cualidades de Homero propias de un artista imaginativo. Browning, en un poema tardío, *Development*, al remontarse a la polémica que había comenzado con Wolf, concluía diciendo que si no hubo, en definitiva,

> un Homero real, un texto auténtico
> una verificación de lo ficticio que yo haya
> tanto tiempo atesorado en el alma y el corazón,

ello importaba poco para el valor que Homero tenía para la humanidad. De un modo más o menos parecido alegaban los darwinianos que la teoría de la evolución fortalecía en vez de destruir el valor de la Biblia. Gladstone siguió creyendo en un Homero individual que vivió en una época más próxima a la de Troya que a la de Heródoto y que estuvo por tanto «en el nivel histórico más elevado». Para él, como para Goethe, Homero fue un primitivo noble y genial, tan realista como idealista, en cuyos poemas se sorprende la juventud del mundo. E ilustraba esta convicción traduciendo algunos pasajes en la forma literaria de balada popularizada por Walter Scott.

Francis Newman (hermano de J. H. Newman) dio un paso más allá al querer reflejar el primitivismo de Homero con una dicción ridículamente arcaica y anticuada que atacó Matthew Arnold en sus conferencias «Sobre las traducciones de Homero». Se dio cuenta Arnold de que los versos cortos y los pies métricos rápidos propios de la balada estaban muy lejos de la envergadura y dignidad del hexámetro heroico, y que el empleo de palabras fuera de uso tiende a confundir, ya que sugiere que Homero cae en lo rebuscado. Recordó a su época que las epopeyas de Homero son obras clásicas de gran

estilo, no esfuerzos primitivos cuyo mayor mérito radique en su conflictiva historicidad o en sus vínculos con la cultura popular.

El arte de Homero refleja una sociedad aristocrática, hecho que los escritores avanzados del siglo XVIII ignoraban. La *reductio ad absurdum* de la versión «juglaresca» de Homero puede verse en un poema de Kipling:

When 'Omer smote 'is bloomin' lyre
'E 'eard men sing by land and sea
And what 'e thought 'e might require
'E went an' took —the same as me...
[Cuando Homero pulsaba la rozagante lira
oía hombres cantar por mar y tierra
y lo que según él le hacía falta
iba y lo cogía: lo mismo que yo...],

donde la prosodia *cockney* proporciona la degradación y distorsión extremas de la *Kunstsprache* de Homero, y convierte al poeta en una especie de Autólico[4] arcaico que va espigando canciones de pastores y pescadores. Arnold argüía que el lenguaje de las baladas, incluso el de Chaucer, era extraño al inglés culto, mientras que el griego de Homero no lo había sido nunca para Platón, para quien aquél había sido un clásico, una mezcla, quizá, de la Biblia y Shakespeare. Arnold aplicó a Homero la misma piedra de toque de la gran poesía que ya había aplicado a Shakespeare y Milton, reafirmando con ello el lugar de Homero en los orígenes de la cultura general europea, «el monumento poético más importante que existe». Sostuvo que la nobleza y sencillez de Homero (juicios tomados de Pope) exigían una dicción conocida por los hombres ilustrados y libre de toda contaminación vulgar o caricaturesca. El estudioso victoriano Andrew Lang y sus colegas Butcher, Leaf y Myers tradujeron a Homero en un pastiche de la Biblia del rey Jaime. Estas versiones son fieles al original en un punto que los grandes traductores poetas habían desdeñado (Dryden había definido la traducción como «más literal que la paráfrasis, no tanto como la metáfrasis»), y la referencia goza de cierta validez, ya que el Antiguo Testamento contiene mucha poesía tradicional y describe una época de reyes héroes, pero mutando quizás a Homero en el equivalente de las películas «históricas» de cartón piedra hollywoodenses, ya que, por desgracia, no nos suena tanto la Versión Autorizada como a los victorianos.

4. Personaje de Shakespeare, en *El cuento de invierno*, encarnación del plagio. (*N. del t.*)

Puede decirse que el siglo xx ha reafirmado la principal función de Homero como relator de historias y que las versiones de Lattimore, Fitzgerald y otros han mantenido vivos los poemas, con ayuda de la revolución del libro de bolsillo, para más lectores que en ningún otro momento de su larga historia. Además, recientemente se ha prestado atención a determinados aspectos de Homero, ignorados con mucho e irrelevantes para la polémica sobre la autoría y la autenticidad: su mitología, su teología y su moralidad.

Esparcidos aquí y allá, como en otras composiciones tradicionales, hay en los poemas ejemplos de «sabiduría», del tipo de elementos que aparecen reunidos independientemente en algunos libros del Antiguo Testamento. Esta sabiduría representa el primer intento humano de conceptuar la vida, antes de la aparición de las ciencias abstractas o especulativas. «Como la generación de las hojas, así son las de los hombres; el viento esparce aquéllas por la tierra, pero en primavera aparecen nuevos brotes, y lo mismo las generaciones humanas, que una aparece y otra muere»: esta generalización, que con facilidad puede verse también en el Antiguo Testamento, no sólo refleja la experiencia vivida, sino que además parece apropiada a un poema en que la inmortalidad es un don que los dioses niegan claramente a los hombres. El Zeus de la *Ilíada* está a punto de conceder en cierto momento la inmortalidad a su hijo, el héroe muerto Sarpedón, pero Hera le disuade alegando el peligroso precedente que el hecho sentaría. Una parábola más imaginativa es la de los toneles de Zeus, que éste tiene en su mansión, el uno con males, el otro con bienes. Zeus da a los mortales o una porción mixta o, a una minoría desdichada, los males tan sólo. Ningún mortal recibe sólo bienes. La imagen familiar de los toneles de vino pudo haber derivado de una cultura mitopoyética anterior a la que Homero todavía tenía acceso, pero su aparición en el grandioso discurso de Aquiles a Príamo, en el último libro de la *Ilíada*, aporta un trágico resumen moral de todo el poema, la verdad acerca de la vida humana tal como la epopeya la ha mostrado.

Homero introduce además mitos sobre el origen del universo y anécdotas sobre dioses. Unos se parecen a los que ha conservado la poesía cosmogónica de Hesíodo. Pero otros parecen haberse incluido en beneficio de la trama, sin finalidad didáctica ni justificación moral. El episodio de la «seducción» de Zeus por Hera, en *Ilíada*, XIV, es tan encantador como refinado, con su picardía de alta comedia, y acaso se introdujera en un momento tardío de la evolución del poema. Es el tipo de anécdota que llevó a Platón a condenar la teología homérica por reprobable y falsa, y es, la verdad sea dicha,

una mezcla desconcertante, en parte fantasía de gran imaginación —por ejemplo, la brillante descripción del viaje de Poseidón en *Ilíada*, XIII, en que los animales marinos se regocijan de ver a su señor y las aguas se abren al paso de su carro—, aunque tocada también por un sentido de racionalidad, moralidad y psicología en ciernes.

Cuando Agamenón y Helena hablan de Ate como causa de las propias pasiones, no buscan eludir la responsabilidad de lo que han hecho, sino que tratan de definir la naturaleza de las fuerzas irracionales que arrebatan a los hombres y les obnubilan el juicio. Con las vagas figuras de Ate (la Fatalidad) y Eris (la Discordia) comienza Homero la técnica de la exteriorización por la personificación que tan vastas consecuencias había de tener en la literatura posterior. Dichas abstracciones existen junto con las sorprendentes y antropomorfas divinidades olímpicas. El fragmento alegórico mejor desarrollado se da en *Ilíada*, IX, en que las plañideras Súplicas aparecen como hijas de Zeus, cojas, arrugadas y bizcas, que en vano tratan de ir al paso con Ate, que es robusta y ligera y siempre va delante, provocando en los hombres deseo de malas obras, en tanto «aquéllas reparan luego el daño causado». En este paso se esbozan los comienzos de una teoría de la moralidad general. En otro, en *Ilíada*, XVI, el acoso que hace Patroclo de los troyanos se compara con una tormenta enviada por Zeus «irritado contra los hombres que en el foro dan sentencias inicuas y echan a la justicia, no temiendo la venganza de los dioses». Pasajes algunos de cuyos versos recuerdan a Hesíodo, más manifiestamente moralista, y que se han tachado de interpolaciones, aunque no desdicen de los puntos de vista morales que Homero expresa en otras partes. En la *Odisea*, Zeus censura a Egisto por hacer caso omiso de la advertencia de Hermes tocante a no matar a Agamenón y cortejar a la esposa de éste, «pues Orestes, hijo de ambos, le castigaría cuando creciera». Tal es el asunto de la *Orestíada* de Esquilo, en que la arcaica doctrina del crimen y el castigo encuentra su más plena expresión. El Zeus de Homero, claro, cita a Egisto en contraposición a Odiseo, que obedece a los dioses, y nadie pretende que la austera figura del Zeus de Esquilo tenga mucho en común con el dios temible, vanidoso, calzonazos e inquietantemente egocéntrico de la *Ilíada*. No obstante, incluso el Zeus de la *Ilíada* perfila una suerte de justicia rudimentaria: admite y satisface la deuda que tiene con Tetis y protege a Príamo cuando éste le suplica.

La *Ilíada* se propone contar que «así se cumplió el designio o la voluntad [*boulé*] de Zeus». Pero este grandioso designio, en concordancia, pero no similitud, con el destino, no dispensa a los

héroes de responsabilizarse de sus actos ni permite que dichos actos tengan lugar en un vacío existencial. Esto queda especialmente claro en el último libro de la *Ilíada*, en que Apolo acusa a Aquiles ante los demás dioses de «aniquilar la piedad», y Aquiles, siguiendo la voluntad de los dioses, devuelve el cadáver de Héctor a cambio de un rescate. Se trata de una solución moralmente aceptable, pero en modo alguno se impone al relato, ni a Aquiles, que deja bien claro que obra con entera libertad.

La relación entre la divinidad suprema, el hado y el libre albedrío de los hombres habría de convertirse en tema importante de la época posterior, pero ya se perfila en la *Ilíada*. El vocabulario psicológico y moral de Homero no es, quizá, tan sencillo como ciertos críticos han supuesto. Zeus, como el Dios miltoniano del *Paraíso perdido*, sabe lo que está destinado a ocurrir. Ambas divinidades pueden desviar acciones inmediatas cuyas consecuencias entrarían en conflicto o corregirían el hado. Zeus envía a Apolo para que impida que Aquiles asalte los muros de Troya «contra lo que se ha dispuesto.» El Dios de Milton impide que Satán ponga a prueba a Gabriel. En la naturaleza de la epopeya está que el «fin» se prevea e incluya en el poema, aun cuando la realización del mismo caiga fuera de la conclusión de la historia. Este esquema aparece ya en la *Ilíada*, que comienza «en el meollo» —el precepto horaciano, derivado de Homero, sería obligatorio para la épica—, aunque termina poco antes del acontecimiento a que se encamina y que prevén no sólo Zeus sino también Agamenón y Héctor: la caída de Troya. La diferencia consiste en que para Homero la caída de Troya es, sencillamente, un argumento distinto que opta por no abordar; la *Ilíada* está completa sin él. Para Virgilio y Milton, el pasado no se completa mientras no se realice en el futuro. La caída de Troya y la llegada de Eneas a Italia no tienen sentido más que para prefigurar el entronamiento de Roma y la venida de Augusto, que Virgilio introduce en su obra mediante largos pasajes proféticos. Asimismo, la caída del hombre y la expulsión de Adán y Eva del Paraíso no pueden entenderse del todo si no es en el sentido de que prefiguran la encarnación y muerte redentora de Cristo, episodios igualmente introducidos en el *Paraíso perdido* gracias a discursos proféticos.

En los poemas heroicos, las cuestiones morales están subordinadas a la acción, y la generalización se mantiene al mínimo. En la obra didáctica de Hesíodo, los temas morales son los más importantes. Hesíodo escribe en el mismo metro y en el mismo tipo de griego que Homero, y se sirve de material tradicional, aunque sus poemas son, probablemente, las primeras composiciones exclusiva-

mente literarias de Europa. De sus dos principales poemas que nos han llegado, la *Teogonía* es un catálogo de genealogías y funciones de los dioses, un género de epopeya que describe el origen del universo que Zeus gobierna. *Los trabajos y los días* son más interesantes para el lector moderno. Se trata de un poema didáctico en que se dan consejos al hermano del poeta a propósito de agricultura y, en términos generales, sobre cómo vivir. Introduce al hombre normal en la literatura. Hesíodo mismo fue un agricultor de Beocia y su poesía trata de su propia época, de la dura realidad cotidiana, y lleva el sello de su personalidad. Es por tanto un hito destacado en la literatura temprana. La poesía didáctica exige la identificación del autor al igual que la épica exige que se eclipse —no se reciben consejos de una voz anónima—; por consiguiente, la técnica de Hesíodo es distinta de la del Homero «impersonal».

Hesíodo recurre a los mitos tradicionales para explicar por qué los hombres deben trabajar con tanto ahínco por tan poco, al igual que el autor del *Génesis* cuando cuenta que se expulsó a Adán del Paraíso. Hesíodo dice que el trabajo humano es voluntad de Zeus. Cuenta de qué modo robó Prometeo el fuego a los dioses y de qué modo creó Zeus acto seguido a la mujer: el mito de Pandora —que abrió una caja y dejó libres a todos los males que afligen a la humanidad, salvo la esperanza, que quedó dentro— tiene ciertas afinidades con el mito de Eva y con el de los dos toneles de Zeus de la *Ilíada.* Igual de lúgubre y pesimista es el mito de las cinco razas de hombres (o «edades», según suele traducirse la palabra latina *aetas*, equivalente de la griega *génos*). Sólo la primera raza, la de oro, fue buena. Platón fue el primero en señalar que Hesíodo decía «de oro» en sentido metafórico, puesto que la raza dorada no explotaba los metales y la expresión ha servido desde entonces para describir la primera época, feliz y primigenia, del hombre, y que nosotros solemos llamar «anterior a la Caída». Siguieron luego, de manera sucesiva y en paulatina corrupción, la de plata, la de bronce, las de los héroes que lucharon en Troya y Tebas (los celebrados en cantares de gesta), y, por fin, la raza de hierro cotemporánea de Hesíodo, de la que dice destruirá Zeus a su vez cuando sus retoños echen canas y cuando el malvado prospere a costa del justo.

Hesíodo piensa que esta última etapa tal vez esté a punto de llegar. Zeus ha dotado a todos los hombres de la facultad de corregir el mal, pero sólo los príncipes tienen poder para ejercerla, y Hesíodo, que depende de los príncipes en lo tocante al juicio y a la justicia, les aconseja que eludan los sobornos y los negocios sucios. El consejo refleja con claridad la experiencia del poeta. Hesíodo emite por

vez primera esa nota de queja y crítica de los grandes que después se volvería satírica. El consejo de trabajar duro se basa en el propio provecho: es el pobre quien más a merced está de los grandes. Hesíodo da un importante paso en la especulación moral cuando formula la diferencia entre el lado malo de la Discordia, que origina la guerra, personificado en Homero, y el lado bueno, competitivo, que hace trabajar a los holgazanes y que «el hombre quiera emular a su vecino».

Hesíodo es el padre de la poesía mitológica y se sirvieron de él muchos poetas griegos y romanos como repertorio. Las *Metamorfosis* de Ovidio comienzan con una «creación» épica en la tradición hesiódica. Como autor práctico y didáctico, Hesíodo siguió siendo influyente aun después de que la prosa se hubiera vuelto el medio de la enseñanza. Los poetas griegos tardíos escribieron en hexámetros sobre filosofía y astronomía. Entre los romanos, Cicerón tradujo poesía didáctica griega. Los poemas didácticos latinos más célebres son *De la naturaleza de las cosas* de Lucrecio y las *Geórgicas* de Virgilio. Lucrecio estatuye una filosofía de materialismo científico. El relato, en el libro quinto, de la evolución del hombre es una versión actualizada del mito hesiódico de las cinco razas. Pero la fuerza y belleza de su poema no proceden del fin didáctico, sino del fervor moral del autor, su sentido del compromiso y su deseo de neutralizar los temores instigados por la religión tradicional. Al igual que *Los trabajos y los días*, *De la naturaleza de las cosas* incluye motivos satíricos y consoladores.

Las *Geórgicas* de Virgilio se inspiran directamente en *Los trabajos y los días*. Da instrucciones sobre viticultura, apicultura y otros aspectos del trabajo rural, sobre los que autores romanos anteriores habían escrito tratados. Los consejos hesiódicos sobre cómo podar, segar, arar, calentarse en invierno no sólo fueron los primeros de su especie que se pusieron por escrito, sino que eran también muy prácticos. En cambio, aunque Virgilio amaba el campo, no es probable que un agricultor de su época recurriese a un manual tan exquisito y hondamente «literario» como las *Geórgicas*. Gran parte de las instrucciones hesiódicas dependen del calendario. Para Virgilio, el ciclo natural es ante todo un elemento con que enriquecer su arte, y el poema se celebra en primer lugar por su elogio, profundamente sentido, nostálgicamente idealizado, del campo itálico y las itálicas virtudes rurales del trabajo esforzado y la vida sencilla frente a las costumbres decadentes y la moral corrompida de la ciudad. Virgilio se sirve también del poema como marco para encajar pasajes descriptivos al estilo alejandrino. En Inglaterra, *The seasons* (1730) de

Thomson se elaboraron según las *Geórgicas* más que según Hesíodo. Escritas en estilo miltoniano —es decir, más en «virgiliano» que en «homérico»—, comprende pasajes científicos y técnicos, así como meditaciones acerca de la naturaleza. Thomson, que escribe en una época civilizada y optimista, considera el medio ambiente no sólo benéfico para el hombre, siempre que lo explote con propiedad y viva con prudencia, sino que le ofrece además cuanto necesite para ser feliz. En los pacíficos campos y alquerías, la edad de oro sigue existiendo.

Pero el mundo en que vivió y que describió Hesíodo pertenecía a la de hierro. En este mundo se volvía Homero a una retrospección imaginativa de una época más espléndida, aunque distase de ser pacífica, que se había conservado en el arte tradicional de la poesía heroica. Y plasmó dicha época y dicho arte de un modo tan perfecto en sus epopeyas que no existe parangón alguno. Nos dejó «aquel magnífico caballo sin jinete». Quizá sea cierto que la única obra moderna que por su aliento humano, su amplitud de concepción y grandeza de ejecución merece llamarse «homérica» sea *La guerra y la paz* de Tolstoi, que rechaza manifiestamente el enfoque de la historia por carente ya de sentido.

LECTURAS RECOMENDADAS

Del poema de Gilgamesh hay dos versiones castellanas recientes: la primera, en traducción de A. Bartra, *La epopeya de Gilgamesh*, Plaza y Janés, Barcelona, 1972; la segunda, edición menos poética y más académica de Federico Lara, *Poema de Gilgamesh*, Editora Nacional, Madrid, 1980. De las traducciones de Homero, la más conocida es la muy recomendable y amena de Luis Segalá y Estadella, *La Ilíada*, Montaner y Simón, Barcelona, 1908, y *La Odisea, ibid*, 1910, reeditadas luego en diversas colecciones de bolsillo, la más accesible en la colección Austral de Espasa-Calpe, Madrid, 1951 y reimp. sucesivas. Otras versiones modernas: *Ilíada*, trad. de Daniel Ruiz Bueno, Hernando, Madrid, 1956, tres vols.; *Odisea*, trad. de José Luis Calvo, Editora Nacional, Madrid, 1976; una versión de la *Ilíada*, ed. bilingüe, con gran aparato y enfoque personalísimo es la de Francisco Sanz Franco, Avesta, Barcelona, 1971, aunque sólo ha aparecido hasta ahora el vol. I; agradable de leer es la traducción en el llamado «hexámetro castellano» de Fernando Gutiérrez, con prólogo de José Alsina, Homero, *Obras. Ilíada. Odisea*, Planeta, 1968, 1973[2] La traducción inglesa de Pope se ha reimpreso con su prefacio en World's Classics, Oxford, 1960; las conferencias de Arnold sobre las traducciones de Homero pueden verse en *Essays literary and critical*, Everyman, 1964, y *Essays, letters and reviews*, Oxford, 1960.

Sobre la mitología griega, véase G. S. Kirk, *The nature of Greek myths*, Penguin, 1974; H. J. Rose, *Mitología griega*, Labor, Barcelona, 1970, el más útil de los manuales existentes en castellano. Sobre el fondo histórico de Homero: D. L. Page, *History and the Homeric Iliad*, Cambridge, 1963, hace hincapié en los elementos micénicos del poema; Luigi Pareti, *Homero y la realidad histórica*, UTEHA, México, 1961; José Alsina, «Pequeña introducción a Homero», *Estudios clásicos*, 27 (1959), pp. 61-95; M. I. Finley, *El mundo de Odiseo*, FCE, México, 1961, estudia el trasfondo a la luz de la sociedad griega arcaica.

Sobre los poemas mismos, la obra básica en cuanto a la tradición oral es A. M. Parry, ed., *The making of Homeric verse*, Oxford, 1971, que contiene los artículos de Milman Parry; Georg Finsler, *La poesía homérica*, Labor, Barcelona, 1925, trad. de Carles Riba; D. Ruiz Bueno, «Introducción de la Ilíada», *Helmantica*, 18 (1954), pp. 313-367, discutida en algunos puntos; C. M. Bowra, *Homer*, Duckworth, 1972; Wolfgang Schadewalt, «La "Odisea" como poesía», *Cuadernos de la Fundación Pastor*, 18 (1971), pp. 11-52; G. S. Kirk, *Homer and the epic*, Cambridge, 1965, versión abreviada de su decisiva *The songs of Homer*, Cambridge, 1962 [hay trad. castellana: *Los poemas de Homero*, Paidós, Buenos Aires, 1968]; sobre la religión homérica, véase E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Revista de Occidente, Madrid, 1960, caps. 1-3.

Sobre la historia de la crítica homérica, la obra estándar es J. L. Myres, *Homer and his critics*, Routledge, 1958; Guillermo Thiele, *Homero y su Ilíada*, Monte Ávila, Caracas, 1969, esp. la 1.ª parte; D. Ruiz Bueno, «La cuestión homérica», *Helmantica*, 17 (1954), pp. 209-237, de bibliografía discutida. Para la fortuna de Homero en la Edad Media y el Renacimiento, véase R. R. Bolgar, *The classical heritage and its beneficiaries*, Cambridge y Harper, 1954, e índices de Gilbert Highet, *La tradición clásica*, FCE, México, 1954, dos vols., trad. de Antonio Alatorre que incorpora, por cierto, las correcciones apuntadas por M. R. Lida de Malkiel, «La tradición clásica en España», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, V (1951), reimp. en *La tradición clásica en España*, Ariel, Barcelona, 1975; asimismo, índices de E. R. Curtius, *Literatura europea y edad media latina*, FCE, México, 1955, dos vols. H. Trevelyan, *Goethe and the Greeks*, Cambridge, 1941, analiza la importancia de Homero en el resurgir prerromántico alemán. W. B. Stanford, *The Ulysses theme*, Oxford, 1963, investiga la fortuna del héroe homérico en la literatura posthomérica hasta el presente. Una mirada en perspectiva sobre Homero y su vigencia, en George Steiner, «Homero y los eruditos», en *Lenguaje y silencio*, Gedisa, Barcelona, 1982, p. 173 ss.

Sobre el estilo de Homero, el lector que desconozca el griego leerá con provecho el primer capítulo de Eric Auerbach, *Mímesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, FCE, México, 1950. Los interesados en la técnica de la crítica comparada de Virgilio y Homero encontrarán un material útil en W. R. Johnson, *Darkness visible: A study of Vergil's Aeneid*, California, 1976. Un resumen de las críticas particularmente confusas a lo largo de las épocas, en W. B. Stanford, *Enemies of poetry*, Routledge, 1980.

A. M. Davies

4. POESÍA LÍRICA

La poesía griega comprende casi todos los tipos conocidos y se ha escrito con mayor o menor continuidad desde el siglo VIII a. de C. hasta el presente. Los griegos inventaron muchos de estos tipos, aunque la conciencia del género sólo se desarrolló de manera paulatina. Este capítulo versará de lo que nos queda de la antigua poesía griega, salvo la épica y la dramática, hasta el siglo IV d. de C., y se dirá algo sobre su influencia.

El legado de la poesía griega se transmitió directamente a los que sabían griego e indirectamente, por medio de la literatura latina y de las traducciones, a los modernos idiomas europeos. Al igual que todos los legados, se asimiló de manera diferente según las épocas; los conocimientos sobre Grecia, incrementados y difundidos en los últimos siglos, siempre fueron escasos; pero de tarde en tarde se descubrían textos nuevos y ello redundaba en beneficio del conocimiento del mundo antiguo. Careciendo por norma de interés teatral o narrativo, los poemas menores son, en cierto modo, de traducción menos probable que la tragedia o la poesía épica; y la estrecha fusión de forma y contenido que tal poesía posibilita sufre así una sensible pérdida; pero la magnitud y variedad de esa poesía que no es épica ni trágica, así como su excelencia en múltiples aspectos, permitió, bien por los originales, bien por traducciones, el ejercicio de un poderoso influjo en algunos lectores a partir del Renacimiento, que fue justamente un renacer del arte y la literatura bajo influencia de modelos clásicos, teniendo por eje el nacimiento o renacimiento de una idea grandiosa de la Grecia antigua.

A medida que esbocemos su historia, irán apareciendo aspectos de la influencia de la poesía griega. Cualquier repaso de las modalidades de influjo en una época posterior o de asimilación en una

tradición nacional está condenado a la inseguridad y la imprecisión, aunque en el caso de la poesía griega se da el agravante de haber tenido a la latina por intermediaria: o bien a través de los poetas latinos clásicos, que utilizaron los temas, tipos, estilos, imágenes y metros de aquélla para escribir la propia, o a través de los eruditos renacentistas, que la tradujeron al latín para servir de base a las posteriores traducciones en lengua vernácula. En educación, asimismo, la literatura latina jugó un papel más importante que la griega, y la enseñanza de la poesía griega se limitó a la épica y al teatro. Las traducciones de otras clases de poesía griega fueron escasas. Los textos de poetas griegos primitivos quedaron sin descubrir o se descubrieron fragmentariamente, y se les comprendía de un modo que dejaba mucho que desear. A duras penas podría decirse que la influencia directa de la lírica griega en la literatura europea posterior al Renacimiento haya sido substancial, aunque aquí y allá pueden detectarse por igual luz blanca y color intenso. De manera decisiva, el gran legado de la lírica griega consiste en su permanencia.

Para hacer comprensible un objeto tan vasto y prolongado hará falta un marco versátil de cambios y evoluciones en que situar los muchos poetas que lo representan —algunos de los cuales, por cierto, no tuvieron casi ninguna influencia apreciable—, aunque sería conveniente hacer antes unos cuantos comentarios sobre la poesía griega en general. Lo primero que quizás haya que decir es que la poesía griega suele ser no sólo bella, sino también inteligente: el sentido no se sacrifica a la retórica ni a la sensibilidad; siempre hay un significado lógico. Suele ser una poesía a la vez clara y elegante, comparable por la pureza del perfil y el refinamiento de los detalles a un templo o un vaso griego. La imagen de una columnata erguida, bajo la luz del sol, en lo alto de un acantilado sobre el mar, como en Sunion, puede ser una importante analogía; para el gusto moderno, lo incompleto o fragmentario —como es buena parte de la primitiva poesía griega— es más sugestivo y satisfactorio que el ideal griego de perfección; y el hechizo de las ruinas de un paisaje mediterráneo, propio de la vida plena, intensa y libre de tal clima, ha formado parte del helenismo romántico de la literatura desde el siglo XVIII. El don Juan y la Haidée de Byron formaban

> un dúo a fe que muy antiguo,
> medio nudo, encantador, natural y griego.

La poesía griega suele ser sencilla; esto no quiere decir que carezca de sutileza y sugestión, sino que hasta en la obra del tipo

más frío y elaborado el sentido se expresa con tanta coherencia como sencillez, con matices de veracidad y armonía musical. La sencillez fue un valor de la poesía griega desde el principio, y lo siguió siendo, con modificaciones y excepciones, a lo largo del período clásico, hasta los siglos de la sofisticación y el talante erudito. La poesía griega suele distinguirse por una consciente economía de medios que favorece la elegancia y la brevedad. No es sorprendente que gran parte de la poesía griega revelara las virtudes de un buen teorema en una cultura en que las matemáticas gozaban de elevada reputación; como tampoco que fuera concisa y eufónica en una cultura en que, comprensiblemente, las Musas se tenían por hijas de la Memoria.

En general, la poesía griega se centra en lo que hay de universal y básico en los seres humanos y en la vida; y no se interesa por lo excéntrico y lo anómalo, bien en el carácter del poeta, bien en el tema. Hay una preocupación por la verdad que frena los vuelos de la fantasía y los excesos retóricos. Los poetas griegos no siempre veían la vida de manera uniforme y en conjunto, como Arnold afirmaba de Sófocles, aunque a menudo procurasen ver las cosas, por utilizar otra de las expresiones de Arnold, como en realidad son para exponer sus observaciones directamente. Su sentido de la forma puede ser tranquilizador y a veces exquisito, pero por lo general está en estrecha relación con el contenido. Hay en ocasiones en un poema una tensión gratificante entre dos fuerzas: la modulación y flexibilidad de un discurso individual o una voz que canta, y la perfección de unas cuantas palabras impersonales como esculpidas en piedra. Siempre, pese a todo, hay clara conciencia de lo que se dice. El sentido de la proporción, concepto al igual ético que estético, exigía una relación eficaz entre la forma y el contenido.

El contenido se centraba en la vida humana. Por supuesto, hay poemas griegos más o menos religiosos, que honran o describen los principios divinos del universo, pero la mayor parte trataba de los individuos que vivían aquí en la tierra: vida tras la que, según se creía generalmente, no había más que una existencia sombría y melancólica. Los hombres debían respetar a los dioses y manifestar un sentido de la moderación arraigado en el conocimiento propio, aunque también debían vivir plenamente la única vida de que podía gozarse. La noble sencillez y serena grandeza que Winckelmann consideraba características del mejor arte griego se encuentran, ciertamente, en determinada poesía griega, aunque no son las únicas cualidades y hay muchas otras.

Muchos de los poemas líricos de los períodos arcaico y clásico que hoy leemos se escribieron para cantarse y, a veces, también para

bailarse, en espectáculos públicos, con acompañamiento musical de liras o flautas o ambas a la vez (aunque de esta música y estos bailes apenas se sabe nada). El poeta componía el texto y la música. El arte de la poesía lírica conllevaba una técnica del ritmo mucho más compleja que la del verso hablado o declamado de la epopeya y los yambos; y el pleno sentido de este ritmo poético se había perdido ya en el siglo III a. de C. De modo que cuando leemos hoy esta poesía, en silencio, para nosotros, perdemos en parte de ella el sentido de participación en un acontecimiento visible y audible, y en toda ella algo de su fuerza o sutileza rítmicas.

Con su variada gama de tipos y metros, la poesía griega se compuso toda en un sistema de expansión diferente del de los idiomas modernos. Los ritmos no se basaban en la intensidad, sino en la duración: en la duración (o cantidad) musical de elementos (o sílabas) largos y breves: una sílaba «larga» valía por lo general dos veces lo que la «breve», aunque había licencias tocantes a la duración para distinguirse del verso cantado, y en ocasiones se echaba mano de la intensidad. Estaba además la cuestión del tono. Los acentos que señalaban el tono —agudo, grave y circunflejo— comenzaron a utilizarlos los alejandrinos en el siglo III a. de C., y hay constancia de que la variación tonal entre una sílaba acentuada y otra no acentuada equivalía al intervalo musical de quinta. No estamos seguros de la relación entre el tono y la intensidad en el idioma griego —que fue cambiando a lo largo de los siglos— y aquí radica parte del motivo por el que no podemos dar cumplida cuenta de la sonoridad de la poesía griega. No había rima.

No obstante, sabemos bastante bien cómo se pronunciaban los veinticuatro sonidos del alfabeto griego y estamos en situación de señalar ciertos rasgos que importan a la poesía. Había una mayor proporción de vocales con respecto a las consonantes que en inglés, vocales mucho más diáfanas y una cantidad mayor de vocales breves; aunque esto variaba según el autor, el dialecto y la época. Esta cualidad vocálica del griego, junto con la forma de separar las sílabas —así como el terminar normalmente más en vocal que en consonante— tendía a crear un lenguaje más melódico, rápido y fluido que el inglés o el latín, aunque quizá se hablase un poco con esa ruda belleza que se aprecia en el griego moderno. El griego antiguo tenía una considerable gama de formas gramaticales: era un idioma con declinaciones y tres números (singular, plural, dual), cinco casos (nominativo, vocativo, acusativo, genitivo, dativo), tres géneros (masculino, femenino, neutro), tres voces verbales (activa, pasiva, media), cuatro modos (indicativo, imperativo, subjuntivo,

optativo), y variantes de los tiempos pasado y futuro, así como del presente. Contaba con un extenso vocabulario y era particularmente rico en partículas que matizaban el sentido al tiempo que aligeraban el sonido. Era tendente a la creación de neologismos combinando preposiciones con verbos o yuxtaponiendo un adjetivo a otro adjetivo o a un adverbio. Aunque en poesía, más que en la prosa, era el ritmo siempre el factor determinante del orden sintáctico y había muchas palabras desplazables que se pueden encontrar al comienzo, en mitad o al final de una cláusula, la sintaxis griega tendía a ser más sencilla que la latina y se parecía más a la inglesa que a esta última.

Como la poesía griega se compuso a lo largo de un gran período y en muchos lugares, su lenguaje variaba según el dialecto o la mezcla de los mismos: el ático, el jónico, el eólico o el dórico. En prosa, los dialectos fueron absorbidos paulatinamente en un nuevo lenguaje común, el *koiné* (el del Nuevo Testamento griego), aunque en poesía se mantuvo durante mucho tiempo la coloración dialectal. A ciertas clases de poesía se vinculaba un lenguaje dialectal tradicional, aunque el poeta contaba con una libertad relativa. La poesía épica se hacía básicamente en dialecto jónico, la poesía dramática esencialmente en dialecto ático con elementos dóricos, pero la lírica y la restante poesía se escribía en muchas variedades y mezclas de dialectos.

La poesía griega primitiva se componía o bien para una voz (monodia o *mélos*) o bien para coro (poesía coral o *molpé*). Pero los cantos corales podían incluir solos: Homero, cuando describe el escudo de Aquiles en la *Ilíada*, habla de un muchacho que canta mientras sus compañeros cantan y bailan. También hace alusión a diversos tipos de canto coral: de celebración, de triunfo, de agradecimiento, de dolor. Los cantos corales eran más largos que las monodias y se escribían en versos más complicados; las monodias eran más personales y trataban de una mayor cantidad de temas. Tanto los cantos corales como las monodias se acompañaban de la lira, de la flauta o de ambas a la vez. Los alejandrinos harían después un elenco de los nueve poetas líricos, que habían compuesto para lira (*lyra*) poemas que no estaban en verso yámbico ni trocaico, ni en dísticos elegíacos: Alcmán, Estesícoro, Safo, Alceo, Ibico, Anacreonte, Simónides, Píndaro y Baquílides.

Poesía elegíaca no significa en griego poesía de un estado de ánimo o tema particulares, sino poesía escrita en dísticos elegíacos: un verso de seis pies seguido de otro de cinco, pies que son o dáctilos o

espondeos o espondeos parciales.[1] Al principio, los dísticos elegíacos se escribieron para flauta (*élegos*), de donde el nombre, y se utilizaron para cantos de marcha, de reuniones alegres y de amor. Pero no tardaron en emplearse para otros tipos de poesía, y de cantarse en los banquetes pasaron a grabarse en las tumbas. Siguieron escribiéndose durante muchos siglos y llegaron a ser la forma de algunos de los más delicados poemas amatorios latinos de la mano de Catulo, Propercio y Tibulo.

No es necesario ceñirse a la lista alejandrina y para una más amplia definición de la poesía lírica muy bien podemos comenzar con un vistazo a los llamados *Himnos homéricos*. Sin duda había poesía antes de Homero, pero no tenemos nada anterior a sus epopeyas, ya que fue entonces, en el siglo VIII a. de C., cuando posiblemente comenzó a ponerse por escrito. Un tercio de los *Himnos* parece ser tan antiguo como el mismo Homero, aunque no se cree ya que fuera éste quien los escribiera (si es que en última instancia hubo un Homero que «escribiese» uno o los dos poemas a él atribuidos), y muchos se fechan en épocas posteriores. Recitados probablemente por un poeta solo, son de carácter más literario que devoto y dan una forma épica a temas que son más románticos que heroicos. Difieren en longitud y van de los largos *Himnos* a Apolo, Dionisos y Deméter (500-600 versos), a breves plegarias de unos cuantos versos. Algunos pudieron ser preludios al recital épico de un rapsoda, y uno de ellos, el breve (sexto) *Himno a Afrodita*, aun distando de la magnitud y fuerza del más largo (y quinto) *Himno* a la misma diosa, tal vez sirva de preludio a un examen de la poesía lírica griega:

> Cantaré a la veneranda Afrodita, la de hermosa corona de oro, señora de las murallas de Chipre, ceñida de mares, adonde la fuerza del Céfiro húmedo condujo sobre las olas del ponto resonante y suave espuma. Y las Horas de diadema de oro la recibieron con alegría y vistiéronla con ropas inmortales, y le pusieron en la cabeza una corona finamente labrada, hermosa, de oro, y joyas de oro y oricalco en las perforadas orejas. En torno del cuello y los esplendorosos pechos colgáronle cadenas de oro, semejantes a las suyas cuando acuden con sus diademas doradas a la deliciosa danza de los dioses en la casa del Padre. Cuando hubieron terminado de adornarla, la llevaron con los inmortales, que, en cuanto la vieron, la saludaron y abrazaron, y todos quisieron llevársela a su morada

1. El yambo consta de una sílaba breve y otra larga: ∪—; el troqueo de una larga y una breve: —∪; el espondeo de dos largas ——; y el dáctilo de una larga y dos breves: —∪∪.

en condición de esposa, maravillados de la belleza de Citerea enguirnaldada de violetas.

Salve a ti, de ojos rápidos y amable dulzura; concédeme la victoria en esta lucha; inspira mi canto. Que yo te recordaré en otro.

Esta celebración de la belleza y el amor carnal, del arte y la naturaleza, del oro y las flores, más el ruego de inspiración, esperanza de triunfo y promesa de recuerdos caracteriza la nota indiscutiblemente griega.

Los *Himnos* homéricos los tradujo al inglés Chapman, no con tanta eficacia como las dos epopeyas, y luego trasladó Shelley siete de ellas, bien y con mayor o menor fidelidad. El placer de Shelley en la literatura griega puede verse expresado de manera tangencial y espolvoreada en sus propios escritos, con sus tendencias trascendentales y etéreas, pero estaba firmemente arraigado en el conocimiento del griego. Goethe incluyó los *Himnos* en la inmensa admiración que sentía por Homero y que era sólo un aspecto —aunque el principal— de su fuerte inclinación por toda la poesía griega: una inclinación que, aunque no siempre basada en el conocimiento exacto, tenía sus cimientos y su inspiración. La imagen que da de Helena de Troya en el *Fausto* (parte II, acto III) es de una resonancia que amalgama sus propias reacciones, profundas y complejas, ante la poesía y el arte griegos, y sugiere no poco acerca de la relación intensa y dificultosa entre Alemania y la idea de Grecia que tan fructífera y a veces turbadora ha sido durante los dos siglos últimos.

En contraste con los *Himnos*, tenemos la poesía de Arquíloco, acaso el primer gran poeta individual de la literatura europea, que escribió en el siglo VII a. de C. Una vez más, no se trata de un poeta lírico estrictamente hablando, ya que compuso sobre todo en versos elegíacos y yámbicos. Poseemos cerca de 300 fragmentos que acaso escribiera él, algunos no superiores a una o dos palabras en pedazos de papiro, otros más extensos, entre ellos el reciente descubrimiento de unos treinta versos. Los fragmentos son tan variados en tema y tono como en metro y dicción: poemas amatorios, poemas injuriosos, elegías, canciones de marcha, fábulas, más próximas al discurso que a la canción. Una vívida personalidad se expresa en ellos con libertad y fuerza, acaso con propia voz o con tintas retóricas. Meleagro, el poeta y antólogo de fines del siglo II y comienzos del I a. de C., le llamó «cardo de hojas elegantes», y Longino, a quien se atribuye el tratado crítico *De lo sublime*, escrito tal vez en el siglo I d. de C., elogió el divino espíritu que compensaba su falta de dominio. (Y aquí

tenemos, en el comienzo mismo, un mentís a cualquier intento esquemático de diferenciar la poesía «clásica» de la «romántica».) Horacio afirmó que había imitado el metro —y humor— de Arquíloco, aunque con modificaciones, al igual que Safo y Alceo: un testimonio de que el legado de la poesía griega fue dinámico y acumulativo en toda la Antigüedad.

Arquíloco fue poeta y soldado:

Soy un siervo, yo, de Enialio, señor de la guerra,
y un experto en el don de las Musas amable.

Aunque admite que ha tirado el escudo en el campo de batalla, como Alceo y Anacreonte tuvieron que admitir después:

Un tracio es quien lleva, ufano, mi escudo: lo eché, sin querer,
junto a un arbusto, al buen arnés sin reproche,
pero yo me salvé. ¿Qué me importa, a mí, aquel escudo?
¡Bah! Lo vuelvo a comprar que no sea peor.

Con pocas palabras hace un retrato o recuerda una emoción, con frescura y contundencia:

Jugaba con un vástago de mirto
y de un rosal la linda flor;
y el pelo
los hombros y la espalda le tapaba.

¡Ay de mí, infeliz, el deseo
sin aliento me tumba, y me cala los huesos un acre
dolor que los dioses me envían!

¡Si pudiera tener a Neobule en mis brazos ...!

También sabe ser sentencioso:

La zorra sabe muchas cosas, el erizo sólo una grande.

En estos fragmentos de Arquíloco se encuentran algunas de las actitudes morales que resuenan en la poesía griega: valentía ante el sufrimiento, esfuerzos por moderar la violencia del dolor o la alegría; reverencia y temor ante los dioses. Es una voz inolvidable.

Otros autores de dícticos elegíacos del siglo VII fueron Calino y Tirteo, que hablaron de la guerra y estimularon las virtudes bélicas de la valentía y el honor en defensa de la patria. Los dísticos

elegíacos de Mimnermo, por otro lado, trataban del amor, la juventud y el placer. Mimnermo fue poeta y músico de importancia, y puede considerarse un antepasado primitivo de los elegíacos amatorios latinos: Propercio rindió tributo a su dulzura. Mimnermo detestaba la vejez y la muerte:

¿Y qué vida, y qué goce, quitando a Afrodita de oro?
Morirme quisiera, cuando no importen ya más
los amores ocultos, los dulces obsequios, la cama,
cuanto de amable tiene la flor de la edad
para hombre y mujer; pues tan pronto llega la triste
vejez, que hace al hombre feo y malo a la par,
sin cesar le consumen el alma los viles cuidados,
ya no se alegra mirando a los rayos del sol,
y los muchachos le odian, lo vejan también las mujeres;
tan terrible dispuso Dios la vejez.

Por la misma época, Semónides escribía yambos satíricos sobre la vanidad de los deseos humanos y la naturaleza de las mujeres. El pie yámbico se asociaba con la sátira. Semónides comparó varias clases de mujeres con animales en un tipo de invectiva tradicional que hunde sus raíces en el folklore. «La mujer es el peor de todos los males», aunque hay una clase buena, surgida de la abeja, que procura alegría y contento. No se una poesía de primer orden, pero tiene su particular interés. Un imitador del siglo VI, Hiponacte, escribió de una amplitud de temas con un feroz realismo que le granjeó muchos lectores en toda la Antigüedad, sobre todo entre los alejandrinos. Su lúgubre visión y lenguaje duro nos recuerdan la variedad de la poesía griega y los muchos rasgos de la vida cotidiana.

Los poetas del siglo VII escribieron en dialecto jónico bajo la mayor o menor influencia de Homero. Procedían de la Jonia (en Asia Menor) o de las islas, salvo Tirteo, que escribió en Esparta, en la zona meridional de la Grecia continental, el Peloponeso. Esparta no era aún el estado militar que sería luego, sino un hogar de la música y la poesía. La literatura espartana comenzó en el siglo VII con Terpandro, del que se dijo inventó la lira de siete cuerdas, y el tratado «De música», atribuido a Plutarco, habla de dos «escuelas» de música en aquella época y lugar. Sólo nos han llegado dos fragmentos atribuibles a Terpandro, aunque su nombre está asociado al desarrollo de la canción ritual o himno en honor de Apolo, el *nómos*. Fue el complemento del ditirambo, himno en honor de Dionisos, que, acaso comenzando como simple melodía, adquirió forma elaborada gracias a Arión de Lesbos, en Corinto, hacia el 600 a. de C. El ditirambo,

mezclado con otros elementos, desembocó en la tragedia griega. Luego convergerían el *nómos* y el ditirambo.

De Esparta es de donde proceden nuestros más antiguos fragmentos substanciales de la lírica coral, obra de Alcmán.[2] La forma era sin duda más antigua: en el *Himno* homérico *a Apolo*, Artemis y las Musas cantan en el Olimpo mientras Afrodita baila con las Gracias y las Horas, y Apolo toca la lira; escenas parecidas hay en la *Ilíada* tocantes a los mortales. En el escudo de Aquiles dice Homero que hay mozos y doncellas que bailan cogidos de las muñecas, mientras un aedo canta maravillosamente acompañado de la lira, y un par de acróbatas, a ritmo con la música, dan saltos mortales entre la multitud que contempla el espectáculo; y en otras partes del escudo se canta y se baila al son de los caramillos y las liras en una procesión nupcial; y en la vendimia, los mozos y las doncellas bailan mientras un muchacho toca la lira y canta la deliciosa canción de Lino.

El fragmento más extenso de Alcmán consta de un centenar de versos, aproximadamente, que son parte o totalidad de su *Parthénion* o Canción de las Vírgenes. Parece que tuvo que cantarla un coro de muchachas en una festividad religiosa antes del alba, combinando su música y belleza con las de otro coro. El poema tiene los tres elementos tradicionales de la oda coral: mito, máximas y nombres de personas. Cuenta la historia de los hijos de Hipocoonte, que fueron muertos por Heracles o por Cástor y Pólux; advierte de la *hybris,* el orgullo violento; hace observaciones sobre muchachas particulares. La estructura puede ser la repetición de estrofas: el ritmo es sobre todo trocaico o dactílico. Su rápida sencillez, sus brillantes imágenes y belleza melódica revelan la gracia y alegría de un mundo arcaico.

Existe una venganza de los dioses.
Y feliz aquel que, alegre,
del día, sin llorar, la trama
teje hasta el fin. Pero yo canto
de Agido el resplandor: la veo
igual que el sol, el mismo
a quien invoca Agido
para que brille sobre nosotros. Aunque,

2. De Estesícoro, primer gran poeta de la Grecia occidental, que vivió en Sicilia y cuyo renombre e influencia en el mundo antiguo fueron considerables, apenas tenemos nada. Escribió largos y complejos poemas corales en que contaba historias de los ciclos heroicos. Su poesía parece que representó una etapa significativa en el paso de la epopeya a la tragedia.

loarla o reprenderla, me lo impide
nuestra corifea ilustre: ella,
distinta, sí, se me aparece, como
si uno pone entre reses un caballo
robusto, un campeón de cascos
sonoros, un sueño alado.

De los restantes fragmentos de Alcmán, conservados en citas o en papiros, procedentes de los varios libros de poemas suyos publicados por los alejandrinos, dos por lo menos merecen mención. El primero (si es suyo) es un temprano ejemplo (aunque en Homero los hay anteriores) de evocación de la naturaleza. Los poetas griegos escribieron a menudo al respecto, aunque no atribuyeron sentimientos humanos a los objetos y fenómenos naturales, pese a todas sus divinizaciones o semidivinizaciones de aspectos de la naturaleza, y es éste quizás el motivo por el que solía decirse que los griegos carecieron de una poesía natural.

Duermen de las montañas
las cumbres y los valles,
y alcores y barrancas,
y el bosque, y cuantos animales
la tierra obscura cría,
y las fieras del monte, y los enjambres,
y el monstruo en los fondos del mar rielante;
y duermen las muchedumbres
de aves de largas alas.

En el segundo fragmento, Alcmán, débil a causa de la edad e incapaz de bailar, alude al mito de que, cuando los alciones machos se vuelven viejos y ya no pueden volar, los llevan las hembras.

Muchachas de cantar dulce y voz amada,
mis piernas ya no pueden llevarme. ¡Ah, si yo fuese
un cerilo, ave purpúrea como el mar, sagrada,
que con los alciones vuela,
valiente el corazón, a flor del agua!

Nuestro trayecto se desplaza ahora hacia la isla de Lesbos, donde en el siglo VII había florecido una cultura que fue propicia a la poesía. Es una isla rica en agua y hierba, plátanos y olivos; cubierta en la primavera de anémonas, orquídeas y tulipanes silvestres. Se decía que Terpandro y Arión procedían de Lesbos y su vinculación con la música y la poesía depende de la historia posterior que cuenta

que, cuando Orfeo pereció a manos de las mujeres tracias, su lira y su cabeza fueron arrastradas, según el *Lícidas* de Milton, «por el raudo Hebro a la ribera lesbia», donde fueron enterradas. Y fue aquí donde alrededor de 600 alcanzó la monodia lírica su punto culminante con la obra de Safo y Alceo.

Con sencillez característica, dijo Safo en cierta ocasión:

De verdad que alguien se acordará de nosotros

y la profecía se ha cumplido plenamente. Fue y ha seguido siendo la más célebre de las poetisas, la autora de una poesía diáfana, intensa y melodiosa que manifiesta lo que tiene que decir con franqueza y sin rodeos, pero también con ternura. De sus muchos poemas en metros diversos, corales y narrativos, y también intimistas, no tenemos sino fragmentos, pero algunos acaso estén completos. Escribió en la variante lesbia del dialecto eólico. La mayor parte de su poesía superviviente versa sobre muchachas: su propia vehemencia se fundió con el culto lésbico de la belleza femenina. Uno de sus poemas afirma con resolución sus preferencias frente a los valores guerreros de la sociedad masculina, de la que las mujeres tal vez vivieran muy apartadas:

Dicen que es una hueste de jinetes
o una escuadra de infantes o una flota
lo más bello en la tierra, mas yo digo
que es la persona amada.
Y es muy fácil hacer que entienda eso
cualquiera, cuando Helena, que era hermosa
más que ningún ser humano, abandonó
a su honorable esposo
y a Troya se escapó, cruzando el mar,
y nunca de su hija se acordó
ni de sus padres ...

Longino, que cita los versos que se reproducen más abajo, elogia la habilidad de Safo para elegir detalles realistas y unificarlos para crear un complejo de emociones extremas. Hace también hincapié en su negativa a tratar del desorden de los sentidos. Y es este dominio y objetividad, ni velados ni exagerados, lo que la hace a la vez esencialmente griega y difícil de traducir.

Me parece el igual de un dios, el hombre
que frente a ti se sienta, y tan de cerca
te escucha absorto hablarle con dulzura

y reírte con amor.
Eso, no miento, no, me sobresalta
dentro del pecho el corazón; pues cuando
te miro un solo instante, ya no puedo
decir ni una palabra,
la lengua se me hiela, y un sutil
fuego no tarda en recorrer mi piel,
mis ojos no ven nada, y el oído
me zumba, y un sudor
frío me cubre, y un temblor me agita
todo el cuerpo, y estoy, más que la hierba,
pálida, y siento que me falta poco
para quedarme muerta.

Su obra roza, a veces con gran suavidad, muchos aspectos del amor, sus encantos estéticos y sociales, su dulce amargura, sus añoranzas y pesares, y con gran propiedad se invoca varias veces a Afrodita, que se nos aparece aquí como la diosa de hermosura polifacética. De vez en cuando se manifiesta una aguda observación de la naturaleza:

Ahora en cambio, se distingue entre las damas
de Sardis como, al ponerse el sol,
la luna de rosados dedos vence
a todas las estrellas; y su luz
se extiende por sobre el mar salado
y por los campos florecientes.

Pero por encima de todo se dedicó a su arte, cuya variedad sobrepasa cuanto se puede decir en un breve repaso y del que pensó, con justicia, que la salvaría del olvido que aguarda a los que ignoran a las Musas.

Cuando mueras, descansarás: ni un solo
recuerdo guardarán de ti futuras
generaciones, pues no tienes parte
en las rosas de Pieria. E ignorada
hasta en la casa de Hades, solamente
con sombras invisibles tratarás
cuando de aquí hayas al fin volado.

Safo ha sobrevivido, aunque no gran parte de su obra: más como un ideal y una personalidad que como un motivo de influjo. Catulo tradujo al latín este mismo poema, o parte del tal, la oda segunda (que luego citaría Longino), haciendo uso característico de la tradi-

ción literaria para expresar sus propias emociones. Ovidio unió las leyendas que había sobre ella —su amor por Faón, su salto al vacío desde una roca de Léucade— en una de sus epístolas heroicas; de las que Pope hizo una chispeante versión en su *Safo a Faón*. (En los poemas de Ovidio y Pope la pasión se mezcla con el ingenio, rasgo casi del todo ausente en muchos sentidos de la poesía amatoria griega de los períodos arcaico y clásico.) Los pintores antiguos y modernos la han representado a menudo: ocupa un lugar de honor, por ejemplo, en *El Parnaso* de Rafael.

En el Renacimiento se tradujo su poesía al latín. En la literatura francesa hubo ecos y referencias sáficos desde la Pléiade del siglo XVI. Ronsard tradujo la misma oda que Catulo y Racine incorporó algunos versos de la misma a su *Phèdre*, comentando que no había visto nada más vívido y hermoso en toda la Antigüedad. En el siglo XIX, Chénier estuvo entre los que imitaron dicha oda. Leopardi la hizo símbolo de la desesperación (el amor debe concluir con la muerte) y hubo versiones italianas. Kleist y Grillparzer escribieron tragedias con su nombre.

En Inglaterra, las imitaciones del metro sáfico comenzaron ya en el siglo XVI, aunque Sidney, al adaptar la oda segunda de la poetisa en *The Old Arcadia* («My muse, what ails this ardour»), dato interesante, se sirve de un metro anacreóntico haciendo que coincidan el ritmo de intensidad y el de la cantidad. Tennyson parafraseó la oda en *Eleänore* y Swinburne le rindió homenaje con un vistoso muestrario del metro femenino («Ah, the singing, the delight, the passion»). En el presente siglo, los poetas imaginistas quisieron reproducir la claridad de sugestivas imágenes de la primitiva poesía griega, y Pound se esforzó por crear fragmentos que Safo hubiera escrito. Por dos veces utiliza el nombre de Góngula, una de las discípulas de la poetisa. Eliot fue más allá y utilizó la fuerza evocativa del fragmento para levantar un gran poema de desintegración, *Tierra baldía*, poema que se situó bajo el influjo griego en más de un sentido.

Alceo, que fue amigo y contemporáneo de Safo, escribió, como aristócrata y soldado que fue, de amor, del vino, de los mitos, de la guerra y de la política (tal vez fuera él quien inventó la imagen de la nave del estado, aunque en esto, como en otras cosas, es posible que utilizara o adaptara una idea o expresión tradicionales). Su poesía es de un valor limitado, pero en sus mejores momentos tiene una inmediatez y fuerza que contrastan notablemente con la pulcritud y artificio de los poemas latinos que escribió Horacio a imitación suya. La buena fortuna de Horacio al adaptar a la poética latina

la métrica griega, sobre todo la de Safo y Alceo, lo revela, lo mismo en este aspecto que en otros, como un heredero dotado y sensible del legado poético griego.

Con Anacreonte, que escribió en cortes de tiranos, en Samos y Atenas, más de cincuenta años después de Alceo, entramos en otro mundo donde el placer lo es todo. Nacido en la Jonia, y utilizando por consiguiente el dialecto de allí, huyó al oeste antes de la invasión persa y representa un nuevo tipo de poeta emigrante que buscaba el mecenazgo donde podía. Sus placeres son los del amor y los alegres banquetes. No le preocupaba ni la guerra ni la política; y cuando se le preguntó por qué escribía himnos, no a los dioses, sino a los muchachos, se dice que replicó: «porque éstos son nuestros dioses». La de Anacreonte es una poesía seductora. Su lírica es elegante, ligera, volátil. Pulsa una cuerda nueva en la literatura griega que, si a veces es superficial, es siempre ingeniosa. Tiene buen ojo para las imágenes y un notable sentido del color. A su manera, establece un equilibrio griego sobre el exceso y defecto de tolerancia; y es hombre perspicaz: resignado a la vejez y la muerte. Nunca es grosero ni pusilánime, como parte —en modo alguno toda— de la poesía posterior que corrió con su nombre: las *Anacreónticas*, aquellas múltiples imitaciones de su obra que se escribieron en Alejandría y Bizancio durante siglos y que hubieron de influir en la poesía lírica de Inglaterra, Francia y Alemania desde el Renacimiento. El siguiente pasaje, aunque insinúa al final que la muchacha está más interesada en otra muchacha, tiene algo de ese tono anacreóntico y de sus seguidores que había de seducir a poetas *Cavalier* («cortesanos») como Herrick y Lovelace.

> Otra vez Eros rubio
> me echa el balón, llamándome
> a jugar con la niña
> de las sandalias;
> pero ella —que es de Lesbos—
> mi cabeza —está cana—
> desprecia, y mira a otra
> con ojos ávidos.

Anacreonte fue el último de su estirpe en el cultivo de la monodia, aunque no debemos olvidarnos de Ibico, su casi contemporáneo de la corte de Polícrates de Samos, adonde se trasladó tras una primeriza actividad como poeta narrativo en la Italia meridional. Aunque se trata probablemente de un poema para un solo recitador, el fragmento de Ibico que se reproduce a continuación recurre al vis-

toso estilo de la poesía coral con un uso de la metáfora que lo convierte en el más evocador de los pasajes simbolistas de la poesía griega:

Mientras que, en primavera, los membrillos,
regados por el agua
corriente de los ríos, en el huerto
intacto de las Vírgenes
florecen, y también rompe la flor
debajo de los pámpanos
umbrosos de la vid, no hay ningún tiempo
conmigo en que descanse
Eros, sino que, como el Bóreas tracio
prendido por el rayo,
dejando a Cipris, corre, tenebroso,
reseco y delirante,
y sin piedad, con fuerza, de raíz
me zarandea el ánimo.

Mientras tanto, escribíanse dísticos elegíacos tanto en la Grecia continental como en las islas. Esta forma métrica la utilizó Teognis para expresar el disgusto aristocrático ante el encumbramiento de la democracia y sus valores o para dar consejos a su educando Cirno (un poema de este tema, tan frecuente en la poesía griega, a propósito de la inmortalidad que el poeta puede conferir, termina extrañamente, aunque no sin efecto, con una nota de queja ante los desdenes del amado que recuerda algunos de los sonetos de Shakespeare). Solón, el reformador ateniense, utilizó el verso para expresar sus opiniones morales y principios políticos; Jenófanes para exponer su teología.

Ninguno de estos autores puede considerarse poeta de primer orden, aunque tenga interesantes y a veces importantes cosas que decir y pertenezcan todos al vasto reino de la poesía griega que no es ni épica ni dramática. Tal ocurre con las breves canciones de taberna, anónimas o atribuidas, sobre temas políticos, morales o mitológicos, cantadas a coro o por solistas en los banquetes masculinos, sobre todo en Atenas, con melodías tradicionales. Y también con las arcaicas inscripciones en verso, hexámetros o un dístico elegíaco, que se grababan en vasos, en la piedra y hasta en panes de oro desde el siglo VIII. Este lúgubre epitafio es un ejemplo: «Fueres ciudadano o extranjero que viene de otras tierras, apiádate de Tético cuando pases: valiente fue y muerto en el combate, donde perdió la soberbia de la lozana juventud. Duélete un momento y vete. Quizá te acompañe la fortuna».

Podemos recordar los versos escritos para la propia tumba por Yeats, cuyos valores éticos y fuerza solemne de su última poesía tienen bastante en común con algunos de estos tempranos poetas griegos.

Bajo la calva del Ben Bulben
en el camposanto de Drumcliff yace Yeats.
Un antepasado fue párroco allí
muchos años ha, una iglesia se alza cerca,
junto al camino una antigua cruz.
Nada de mármol, como suele decirse;
En una caliza cogida aquí mismo
por orden suya se ha grabado lo siguiente:
¡Un vistazo indiferente
sobre la vida y la muerte,
caminante, y vete ya!

Simónides, que escribió a fines del siglo VI y comienzos del V, adoptó esta forma sencilla y objetiva, y este tono reservado, para sus epigramas, en que pensaron los griegos sobresalía. Al principio entendieron por epigrama cualquier cosa escrita en una superficie capaz de contenerla, tal vez en prosa para registrar leyes y títulos, pero en mayor medida en verso —por ser más perdurable— para plasmar un voto, celebrar a un héroe, lamentar un fallecimiento. Amplió su espectro hasta el extremo de comprender muchos tipos de poema breve. Simónides concentra y selecciona lo digno de recuerdo y lo hace musicalmente, aunque con un mínimo de imaginería. Se le atribuyeron muchos de los mejores epigramas, entre ellos quizás el más célebre: el epitafio de los espartanos que cayeron en las Termópilas. Sirviéndose de la ficción de que son los muertos los que hablan, el autor concentra el mensaje en el de la fidelidad hasta la muerte. Pero el dístico elegíaco en que escribió deriva su amplitud de una fusión de sintaxis directa, dicción poética y virtuosismo métrico. La música fue lenguaje esculpido en piedra. La intensidad de los sentimientos se dominó y transformó en dos versos que ordenaban dar cuenta de lo que no era ni jactancia ni fantasía, sino un hecho real. Los versos griegos apenas resisten la traducción, pero el lector puede percatarse de su encanto incluso en otro idioma:

Caminante, ve y di en Lacedemonia
que aquí yacemos sus leales.

Otros epigramas son más hermosos, aunque siempre diáfanos y

sencillos y con un manifiesto sentido de la estructura. Tratan de una vieja lanza o de un perro muerto. Tratan de las dificultades de ser virtuoso, de la fragilidad de los monumentos, de la brevedad de la dicha. En un poema más extenso, que puede estar completo o ser parte de un conjunto mayor, el autor muestra de manera conmovedora el dolor de Dánae mientras con su hijo flota en el mar en el cofre de madera, el niño duerme mientras el viento y las olas braman en la obscuridad. Termina con una plegaria para que Zeus perdone la arrogancia femenina de haberle pedido que le concediera una mejor fortuna. Dramático pero encantador, el poema hace explícito el sentimiento humano que se esconde tras los desnudos epitafios.

Simónides escribió poemas de muchas clases y fue uno de la nueva estirpe de poetas profesionales que escribían para vivir, y viajó mucho por ello mismo. Comprenden poemas corales, ditirambos, trenos y epinicios para celebrar victorias en los juegos (quizá fuera el primero en escribir este tipo de oda), así como poemas narrativos y epigramas. Reflexionó además sobre la naturaleza de su arte, si es que es justo atribuirle dos famosos dichos:

> La pintura es poesía callada; la poesía, pintura que habla,

y

> La palabra es la imagen del objeto.

Estas afirmaciones plantean problemas demasiado prolijos para exponerse aquí, pero sin lugar a dudas contienen explicaciones de las propias obras de Simónides, por ejemplo del fragmento de Dánae y, al parecer, de un poema perdido que Longino elogia por su fuerza y visualidad. Asimismo, con la humanidad de su poesía, su saber y sus cualidades de contención, claridad y sencillez representa Simónides un aspecto quintaesencial de la literatura griega.

Lo mismo Píndaro, a quien los griegos consideraron el mayor poeta lírico y se diferencia de Simónides tanto como se le parece. Tal puede decirse de otro rival de Píndaro, Baquílides, sobrino de Simónides; en los últimos cien años se han encontrado fragmentos suyos que revelan a un poeta de talento y gracia, con cierta cualidad narrativa. De los diecisiete libros pindáricos de poesía sobre todo coral —himnos, peanes, ditirambos, canciones de muchachas, canciones de baile, cantos procesionales, trenos y encomios— sólo han sobrevivido cuatro de epinicios y una serie de fragmentos. Pero son

suficientes para darnos una idea de su excelencia, o *areté*, por utilizar un término favorito. Píndaro creía que esa excelencia, de la clase que fuere, era en parte innata y un don de los dioses. Fue un poeta profundamente piadoso que se interesó también por los triunfos humanos y su significado. Sus epinicios celebran victorias diversas en los cuatro juegos griegos. Los Juegos fueron importantes para los griegos, en tanto que festividades sagradas, en que los individuos obtenían celebridad y honores y donde se reunían ciudadanos de toda Grecia con conciencia de su helenismo. Lo importante era ganar —batir marcas tenía poca importancia— y alcanzar el ideal de vida manifestado por Homero: sobresalir siempre y distinguirse de los demás. Píndaro contempló estos triunfos como una gracia concedida por el dios a los que habían sido diligentes de forma justa. Era una experiencia que convertía la victoria en un mundo luminoso que el poeta inmortalizaba en su poema. Al poeta no le interesaban los detalles del certamen, sino el reino del espíritu en que se encuentran lo divino, lo heroico y lo creativo.

La mayor parte de sus odas es de estructura triádica, es decir, consisten en series de tríadas compuestas de estrofa, antistrofa y epodo. La estrofa y la antistrofa son idénticas en metro, no sólo dentro de la tríada, sino del poema todo; el epodo ofrece una forma métrica diferente, aunque todos los epodos de un poema dado son iguales. Píndaro no sólo dominó esta estructura sino que además inventó un nuevo modelo para cada poema. A veces, sin embargo, componía con una estructura monostrófica más sencilla en que cada estrofa de cada poema particular es métricamente igual que las restantes. Durante los siglos que siguieron al Renacimiento, los principios de la composición pindárica se malinterpretaron, aunque en la actualidad estamos bastante seguros de sus ritmos, siempre dentro, no obstante, de los límites esbozados al comienzo de este capítulo.

Su lenguaje es una fusión poética de dialectos (jónico, dórico, eólico); su estilo, una extraordinaria creación que se desplaza de lo sencillo a lo complejo, de lo concentrado a lo elaborado, con bruscas transiciones entre temas que al parecer buscaban el efecto de la improvisación. Hay tensión entre la rigidez de forma y libertad de contenido. Tras una introducción impresionante, se desplaza de una parte a otra del tema, misteriosamente, según dicte la voluntad o la fantasía, para tal vez terminar de pronto. Las alusiones son obscuras a veces. El lenguaje figurado es siempre admirable y a menudo magistral. (Aristóteles, *Poética*, 22, subrayaría lo esencial que es al poeta el empleo de la metáfora: «es lo único que no puede tomarse prestado de otro, y es por tanto indicio de talento. Porque concebir

bien las metáforas significa saber contemplar las relaciones de semejanza».) De todo hace una mezcla caleidoscópica.

Sus odas las hizo con elementos tradicionales: mitos, máximas, elogio del vencedor, glorificación de los dioses (Píndaro creía —y Platón lo habría aprobado— que sólo lo bueno debería decirse de ellos). Afirma la importancia del poeta, que, como el vencedor, debe explotar su talento y esperar la bendición divina en forma de inspiración. El poeta recibía del vencedor o de su familia el encargo de celebrar el triunfo en una oda, que interpretaba un coro, acompañado de flauta o lira, aunque a veces sólo un cantante. Los aspectos míticos se escogían para subrayar una moraleja o relacionar el presente y el pasado. No siempre es fácil coordinar sus juicios éticos, pero puede decirse que Píndaro creía en la divinidad, la excelencia, la nobleza, la artesanía y el pasado. El hombre debe esforzarse al máximo, pero sin olvidar nunca a los dioses.

En el mundo antiguo, griego y romano, se admiró y celebró a Píndaro. Horacio recomendó no rivalizar con él y, aunque se advierten en él huellas de su influjo, creó un tipo de oda distinto. Cuando se redescubrió a Píndaro en el Renacimiento, ejerció una fuerte atracción en algunos poetas ambiciosos que quisieron imitarle en lengua vulgar: Chiabrera en Italia, Ronsard en Francia, Jonson en Inglaterra. En algunos aspectos básicos se trata de poemas distintos de los de Píndaro, aunque la *Ode to Sir Lucius Cary and Sir Henry Morison* de Jonson reprodujo la estructura triádica de «paso, contrapaso y coda», y alcanzó ciertos efectos pindáricos, aun cuando la impresión dominante es más horaciana. La interacción de la influencia de estos dos poetas clásicos es un rasgo interesante de muchas odas modernas.

También Abraham Cowley, aunque su verso barroco es subestimado por el gusto moderno, tomó algo de la manera pindárica en sus traducciones e imitaciones y, a pesar del rechazo de la estructura pindárica, influyó en poetas —entre ellos Dryden y Pope— durante varias décadas. A Cowley le impresionó la turbulencia de Píndaro y afirmó que si hubiera que traducirle palabra por palabra, se diría que un loco había traducido a otro loco. Congreve objetó en su *Discourse on the Pindaric Ode* la irregularidad de las estrofas de Cowley, pero admiró «la belleza de sus versos, la fuerza de sus figuras, y la sublimidad de su estilo y sentimientos». Congreve comprendió la estructura pindárica, aunque no los detalles métricos; dio como ejemplo su pindárica *Ode to the Queen.* Gray escribió odas pindáricas tanto regulares como irregulares (las dos primeras, *The Progress of Poesy* y *The Bard*, de mejores resultados que las siguien-

tes), y en una de ellas adapta dos pasajes de la Pítica cuarta de Píndaro. Podemos rastrearle en las odas de Shelley y en *The Wreck of the Deutschland* de Hopkins, así como en otras partes. En Alemania, tanto Goethe como Schiller le tradujeron e imitaron; y lo mismo hizo Hölderlin, que experimentó con tanta veracidad la relación entre intensidad y objetividad propia de la poesía griega.[3]

En Atenas dominó la poesía teatral durante el siglo v, pero aquí y allá siguieron cultivándose la coral y de otro tipo hasta bien entrado el siglo IV. El ditirambo, al combinarse con el *nómos*, subordinó el texto a la música y adoptó un cariz mimético en que los cambios rítmicos y efectos sensuales fueron notables. Platón, según su idea de que un cambio en el modo musical afecta a la vida de un pueblo, no gustó mucho de esta nueva poesía, que estaba estrechamente vinculada a profundas mutaciones sociales, políticas y económicas. Nuestra ignorancia de antaño ha venido a despejarse gracias al descubrimiento de un papiro del siglo IV (nuestro manuscrito griego más antiguo) con unos centenares de versos de un poema de Timoteo llamado *Los persas*. Su viveza pictórica y su expresividad dramática en un estilo rico y perifrástico apuntan a un cambio de gusto. Con propiedad, pero falto de agudeza, Dryden, en su *Alexander's Feast*, está en cierto sentido más cerca de Timoteo que de Píndaro, la relación de cuyo arte con el de Santa Cecilia es el tema del poema.

Como siempre, hubo epigramas: para inscripciones, en tanto que forma literaria, y para la polémica. Esquilo escribió su propio epitafio, aludiendo a su valor en la batalla de Maratón, pero no a sus tragedias; Aristóteles elogió la virtud de un amigo y mecenas; Platón fue autor de varios poemas. En un par de dísticos elegíacos encadenados parece referirse a alguien llamado Aster (que en griego significa «astro»).

Contemplas las estrellas:
ojalá fuera yo
oh estrella mía, esos cielos
de mil ojos
para contemplarte a ti.

3. Para las imitaciones, traducciones e influencias en España de Safo, Anacreonte y Píndaro, baste decir que a Safo, salvo algún tanteo del renacentista Herrera, no comenzó a traducírsela con profusión hasta los siglos XVIII y XIX. Las *Anacreónticas* las tradujeron, parafrasearon e imitaron Quevedo, Esteban Manuel de Villegas y Meléndez Valdés. En cuanto a Píndaro, lo tradujo Fray Luis y lo imitó Herrera. Hay con todo bastantes incidencias parciales y menores. (*N. del t.*)

El último florecimiento de la antigua poesía griega se dio en Alejandría en el siglo III a. de C., aunque siguieron escribiéndose elegantes poemas en los siglos posteriores. Tras la muerte de Alejandro, la civilización de las pequeñas ciudades-estado dio paso en todo el mundo griego a grandes reinos militares. La normalización del idioma griego se acompañó de una tendencia general a la uniformidad que el individuo podía eludir escribiendo o leyendo cosas extraordinarias e inesperadas. En la ciudad oriental y cosmopolita de Alejandría, en un círculo erudito y científico protegido por los Ptolomeos, poetas cultos, poseedores de ese sentido de formar parte de una sociedad global que había caracterizado gran parte de la poesía clásica, se escribieron unos a otros versos que combinaban minuciosamente el vocablo o el hecho raro o desusado con una inclinación sofisticada a lo sentimental. (Esta misma época protagonizó el comienzo de la ficción sentimental en prosa.) Para muchos lectores de épocas subsiguientes, la obra de los alejandrinos fue el tipo más agradable de poesía griega.

La extensa e influyente obra de Calímaco comprendía: himnos (algunos serían admirablemente traducidos al inglés por Prior en el siglo XVII) que se servían de la mitología sin someterse a ella; una obra perdida en cuatro libros de versos elegíacos, los *Aetia*, sobre festividades, nombres y costumbres; *La cabellera de Berenice*, que cuenta cómo se transformó en constelación el cabello de esta reina (la traducción de Catulo ha sido la fuente normal para usos ulteriores de la historia, como por ejemplo el de Pope para *The rape of the lock*); yambos satíricos que tal vez contribuyeran a perfilar la temprana sátira latina; y una serie de epigramas cuya reducida escala y vivo detallismo convenían a un poeta célebre por haber dicho que un libro largo es un largo aburrimiento. La conocida versión de Cory del epigrama de Calímaco que habla de su amigo Heráclito es notable, pero con sus ampliaciones, reiteraciones y cadencias falsea sutilmente el arte de un poeta que incluso en un período de sensiblería desatada poseía una concisión, un vigor y un equilibrio más corrientes en la literatura griega que en la inglesa.

Los otros dos poetas célebres de Alejandría fueron Teócrito y Apolonio de Rodas, del cual, por ser un autor épico, se ha tratado ya en el capítulo anterior. De Teócrito se dijo que había escrito varios tipos de poesía, pero nosotros lo conocemos por sus treinta *Idilios* más unos cuantos epigramas y fragmentos. La palabra «idilio» se aplicó después y parece que significó «poemita»: la idea de que significaba «retrato breve» es inexacta y ha inducido a errores; la actual acepción de «idílico» vino por asociación. Se diferencian entre

sí por la forma, con su mayor o menor dramatismo y lirismo narrativos, pero todos tienen en común la pincelada bucólica. (Como se han utilizado varias formas a lo largo de los siglos para expresar un contenido diferente, la idea de lo bucólico ha cuajado en un complejo polifacético.) Teócrito fue el creador de la poesía bucólica, aunque sus lejanos orígenes se atribuyeron a Lino, cuya obra menciona Homero, y por más que sea Virgilio quien, en virtud de sus creativas imitaciones de Teócrito en las *Églogas*, haya influido mucho más en la literatura europea posterior.

Teócrito nació en Sicilia y situó a sus pastores en enclave siciliano; les hizo hablar en dialecto dórico de un tipo vinculado con lo rural, aunque en Siracusa, por ejemplo, se hablaba realmente. Virgilio trasladó el escenario a Arcadia, una región montañosa de la Grecia meridional, de cuyos pastores se decía eran músicos, y añadió a aquel lugar árido y primitivo los bosquecillos y praderas de Sicilia, configurando así un paisaje espiritual de belleza, música y amor, propio de una edad de oro del pasado que, como Virgilio profetiza en la égloga IV, podía volver. En Virgilio destaca la cualidad ideal, pero en Teócrito había muchos elementos realistas. En una poesía de técnica refinada y minuciosa, pero tierna y de imagen inmediata, hay una sencillez consciente que el poeta ejemplifica en la vida de los pastores y pescadores. En algunos de los *Idilios* cantan sobre el amor y la muerte, el trabajo y la naturaleza, en monólogos o diálogos. Otros son breves relatos mitológicos y de esta modalidad extrajo Tennyson sus *Idylls of the King*. (Tennyson fue admirador de Teócrito, según puede verse en *Oenone* y otros lugares.) El idilio II ofrece el animado retrato de una joven que quiere recuperar a su amado mediante hechizos mágicos. El decimoquinto presenta a las sicilianas de Alejandría tomando parte en el culto de Adonis; es un mimo poético encantador y entretenido. Quizás haya sido más influyente el I: un lamento por el pastor muerto Dafnis (que quizá fuera originalmente un dios), el comienzo de la elegía bucólica. Una elegía parecida la escribió Bión, inmediato sucesor de Teócrito, por la muerte del dios Adonis, y la modalidad recibió ulterior fomento en un poema fúnebre a Bión que ya de antiguo se atribuyó a Mosco. En el último poema citado, el autor representaba al poeta muerto como un pastor, idea que se volvería convención de la elegía bucólica, como por ejemplo en el *Lycidas* de Milton, el *Adonais* de Shelley y el *Thyrsis* de Arnold. Estos títulos no hacen sino recordar un aspecto del legado multiforme y enormemente rico que surgió de la poesía bucólica. La *Arcadia* de Sannazzaro, la *Diana* de Montemayor, la *Aminta* del Tasso y el *Pastor fido* de Guarini fueron las obras más

importantes que recrearon el tema bucólico en la Europa del siglo XVI, y hasta Spenser se reveló como auténtico heredero de Teócrito, entre otros motivos —y no el menos importante— por el lenguaje rústico que puso en boca de sus pastores de *The Sherpherds Calendar* y que le ganaron el desdén de Sidney, también autoı de una *Arcadia* en prosa poética. Podríamos demorarnos eternamente en un mundo bucólico en que, en palabras del Shakespeare de *Como gustéis*, donde más a conciencia analiza la idea, «se surca el tiempo sin cuidados, como en la edad de oro». Pero hay que recordar también que, desde los tiempos de Teócrito, el objetivo más o menos coherente de la literatura bucólica, sin que importen los ropajes adoptados, ha sido desentrañar las relaciones de la creación literaria con la realidad.

El epigrama se revitalizó en la época helenística y se siguió escribiendo en los años del imperio romano, hasta la época bizantina. Los cuatro mil poemas de la *Antología griega*, que fueron acumulándose siglo tras siglo a partir de la *Guirnalda* de Meleagro, del siglo I a. de C., y la *Guirnalda* de Filipo, del siglo I d. de C., hasta convertirse en una colección global de poemas griegos antiguos y posteriores, muestran una amplitud de temas y tonos muy notable, aunque pocos poetas llaman la atención y muchos de los poemas son mediocres o deficientes. Las partes de la *Antología* que se conocieron tuvieron gran influencia en Francia e Italia durante el Renacimiento (aunque a menudo se leían en traducciones latinas), y también en Inglaterra podemos encontrar huellas de este influjo, aunque el epigrama latino, con su preferencia por lo significativo, tuviera aquí mayor fortuna. Pero en algunos de los poemas breves de Tennyson y Landor, y ocasionalmente en otras partes, hay sentimientos afines y acaso influidos por la *Antología griega*. Muchos de los poemas se han traducido en este siglo, notable en términos generales por la calidad de las traducciones inglesas y norteamericanas de la poesía griega.

Un poeta anónimo del siglo IV parece decir adiós a la poesía pagana en una época en que la creciente pujanza del cristianismo comenzaba a sentirse en la literatura: «Dirás al rey: la corte ornada se ha venido abajo, Febo no tiene ya habitación ni laurel profético ni fuente murmureante; hasta el río rumoroso se ha secado».

Es cierto que buena parte de la poesía griega se ha perdido y que ha sido pequeña su influencia directa en la literatura europea moderna, pero de manera indirecta ha sido substancial, y lo que queda de la poesía griega es ya un legado en sí mismo.

Traducciones

Para los *Himnos homéricos*, ed. de A. Bernabé Pajares, Gredos, Madrid, 1977. Para los poetas líricos arcaicos, las antologías: Juan Ferraté, *Líricos griegos arcaicos*, Seix Barral, Barcelona, 1968, ed. bilingüe, de donde se ha tomado la versión de las citas del presente capítulo; *Lírica griega arcaica*, Gredos, Madrid, 1980, trad. de F. Rodríguez Adrados, complementación de *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*, ed. bilingüe de F. R. Adrados, Alma Mater, Barcelona, vol. I: 1956, vol. II: 1959. Fragmentos de Alceo y Safo, *Himnos* de Calímaco, *Olímpicas* de Píndaro, *Idilios* de Teócrito, etc., pueden verse en los catálogos de la casa Aguilar; asimismo, de Calímaco, *Himnos, epigramas y fragmentos*, Gredos, Madrid, 1980. Algunos volúmenes con la producción menor helenística están apareciendo en la Biblioteca Clásica de Gredos. Circulan también las odas completas de Píndaro, aunque en traducciones de poco rigor. El amante de las versiones clásicas puede recurrir al volumen de *Poetas líricos griegos* de la Biblioteca Clásica Hernando, sólo en bibliotecas ya, o bien a su equivalente de la colección Austral de Espasa-Calpe.

Lecturas complementarias

La *Historia de la literatura griega* de Albin Lesky, Gredos, Madrid, 1968, la *Historia de la literatura griega* de C. M. Bowra, FCE, México, 1948, y *A handbook of Greek literature* de H. J. Rose, Londres, 1934, ofrecen buena información básica. La *Literatura griega* de José Alsina, Ariel, Barcelona, 1967, revisa el tema metodológicamente y con mención crítica de la historiografía al respecto. Los importantes capítulos de *Fifty years (and twelve) of classical scholarship*, Oxford, 1968, proporcionan observaciones detalladas de libros y artículos. Cf. también, A. Körte y P. Händel, *La poesía helenística*, Labor, Barcelona, 1973.

Para una amplia y a menudo detallada exposición de la influencia clásica en la civilización europea, Gilbert Highet, *La tradición clásica*, ed. cit. en cap. 3, sigue siendo valiosa tanto por su contenido como por sus referencias. Los trabajos de J. A. K. Thomson, *The classical background of English literature*, Londres, 1948, y *Classical influences on English poetry*, Londres, 1951, tienen comentarios más bien generales, pero útiles a veces. Fundamental para dicha influencia en España, más allá de los trabajos limitados en el tiempo y el método de Marcelino Menéndez Pelayo (su *Historia de las ideas estéticas en España*), es M. R. Lida de Malkiel, *La tradición clásica en España*, ed. cit. en cap. 3; asimismo, aunque se trata de un género no tocado en el presente volumen, Carlos Miralles, *La novela en la antigüedad clásica*, Labor, 1968, con observaciones sobre su influencia posterior; J. Hutton, *The Greek anthology in France* y *The Greek anthology in Italy*, Ithaca, 1946 y 1935, son estudios particulares.

Sobre la pronunciación del griego y el sonido de la poesía griega hay dos libros interesantes: W. S. Allen, *Accent and rhythm*, Cambridge, 1973, y *Vox Graeca*, Cambridge, 1968; cf. también M. Sánchez Ruipérez, «Ideas fundamentales sobre métrica griega», *Estudios clásicos*, 5 (1952), pp. 239 ss.

T. G. Rosenmeyer

5. TEATRO

En «La busca de Averroes» (*El Aleph*, 1.ª ed. Losada, Buenos Aires, 1949), cuenta Borges la historia de un viajero árabe que acaba de volver de un largo viaje y trata de explicar a sus amigos lo que es asistir a una velada en la ópera imperial de Cantón. La explicación es desdichadamente inexacta porque ni él ni sus amigos han tenido ninguna experiencia del teatro. El cuento subraya la verdad de que el arte escénico no es un valor universal al que todos los hombres tengan acceso por derecho cultural inalienable. Y aun donde hay tradición escénica, como es el caso de las interpretaciones rituales del antiguo Cercano Oriente, la tradición no se identifica automáticamente con lo que Europa y América han venido a considerar su teatro. El teatro europeo, han manifestado Georg Lukács y otros, desciende casi totalmente de la tragedia y la comedia griegas. Los hay, entre ellos el mismo Lukács, que piensan que las innovaciones del siglo XX han contribuido a debilitar la influencia antigua. Pero puede decirse también que Strindberg, Wedekind, Beckett y Pinter, cada cual a su modo, han renunciado al callejón sin salida del siglo XIX y vuelto a formas e intuiciones anticipadas ya por la escena antigua. A pesar de los manifiestos de Artaud y Gordon Craig y de las aportaciones de Piscator y Vilar, el teatro moderno sigue en una línea que tiene más en común con los griegos que con el teatro Nô japonés o los textos de la coronación del antiguo Egipto.

Durante dos mil años, empezando por los continuadores romanos del teatro griego y continuando con los humanistas del Renacimiento, los modelos griegos han tenido un papel dominante. El dominio pudo ser opresivo; Jonson y Addison, los espíritus menores de Francia y sus imitadores de Alemania fueron rehenes de la tradición. También pudo ser, con el mismo Jonson, y con Shakespeare,

Calderón, Racine y Goethe, estímulo y molde de las energías y cultura locales que propiciaron la creación de obras maestras. En los detalles, las convenciones solían ser sofocantes. En Francia no se puso en escena ningún asesinato hasta el *Edouard III* (1740) de Gresset. Pero la producción de tradición popular que floreció en todos los puntos europeos a la sombra del prestigioso arte humanista —los autos, los pasos bucólicos, las farsas— era deudora de usos que tenían su origen en los antiguos.

El legado

A riesgo de repetir lo que ya se dice en otros puntos de este libro, debo insistir en que «legado» es un concepto que encierra muchas trampas. Los críticos literarios del siglo XX se han venido sintiendo muy a disgusto ante la perspectiva de tener que averiguar y calibrar el peso que autores anteriores han tenido en sus inmediatos y más lejanos sucesores. En muchos casos, según parece, una afinidad electiva, con escasa influencia directa, origina más paralelismos llamativos que la apropiación consciente. Además, la imitación minuciosa puede conducir, dadas la mentalidad precisa y las circunstancias que son de rigor, a un cambio fructífero y este proceso hay que incluirlo, sin duda, en el apartado del «legado». Shakespeare, con su presunto «poco latín» y su confianza en las traducciones de Plutarco y la novela corta italiana, es mucho más heredero de los modelos teatrales antiguos que Racine y Schiller. Pues tanto Plutarco como los autores de novela corta son impensables sin la tradición crítica codificada por el *Arte poética* de Horacio. De un innovador enérgico, un Büchner, un Artaud, se puede decir que extrae sus reformas del análisis de la tradición que rechaza. Más aún, su obra puede tener a la postre un irónico parentesco con las esencias del pasado refutado. La trama psicológica y sociológica de la dependencia literaria es de tal suerte que escapa a toda interpretación estricta.

Una advertencia más: en un resumen es imposible hacer justicia a las diferencias fehacientes que, en propiedad, vuelven incomparables dos obras cualesquiera. Es lógico que las minuciosidades del purista se rebelen ante el esquematismo que habrá en este capítulo. Pero las síntesis tienen sus ventajas, y Dion Crisóstomo, que nos dejó un análisis comparado de las obras de Esquilo, Sófocles y Eurípides sobre Filoctetes, es de útil lectura todavía hoy. En las páginas que siguen eludiré a menudo lo secundario de la hechura y la armazón para centrarme en lo que Maynard Mack ha llamado las «carac-

terísticas vertebrales» que comparten las obras (*Othello*, ed. Kernan, 1963, p. 211, nota).

La tradición clásica que rebrotó en el Renacimiento fue un tejido de muchas hebras, ninguna de ellas surgida directamente de los griegos. Entre dichas hebras tenemos la recuperación del teatro de Terencio y Séneca, su representación, su traducción (primero al italiano y luego, del latín o el italiano, a otros idiomas), la creación de obras italianas embargadas del espíritu de los maestros antiguos, la traducción de estas obras a otros idiomas y la composición de un teatro parecido en otros idiomas, entre ellos el latín. Hubo también traducciones de los escritos de Aristóteles y Horacio sobre la poesía y comentarios al respecto. Por último, quizá más importante para los ulteriores movimientos de independencia, hubo amalgamas de material narrativo antiguo con formas teatrales y renacentistas que desembocaron en el teatro pastoril. Índice de la vitalidad de las fuentes griegas es que durante los siglos decisivos fue indirecta y multifacética su influencia en el teatro europeo, en virtud de adaptaciones romanas de tragedias y comedias, y también de una asimilación paulatina de una literatura crítica que, en los orígenes aristotélicos, estaba ya a cierta distancia espiritual del grueso de la experiencia primitiva.

La *Poética* de Aristóteles, inaccesible en la Edad Media, reapareció en el siglo XV. Pero el verdadero influjo del Estagirita, al margen de la reverente invocación de su nombre, siguió siendo escaso. La *Poetice* (1561) de Julio César Escalígero y la *Poetica* (1570) de Castelvetro, así como las reelaboraciones italianas y francesas del tema, fueron de gran autoridad hasta el siglo XVIII, en que la fiebre de la tragedia sentimental de clase media llevó a los críticos sensibles a buscar principios de valoración más taxativos. Mientras tanto, algunos se habían atrevido a desafiar el evangelio de Aristóteles. Saint-Évrémond, en las *Réflexions sur la tragèdie ancienne et moderne*, escritas durante su exilio en Inglaterra (1672), compara lo que se exige en la tragedia aristotélica con lo que exige la fe cristiana. Veinte años después, Charles Perrault inicia la polémica de los antiguos y los modernos al dar un varapalo a las convenciones que se remitían a Aristóteles y los griegos (*Parallèle des anciens et des modernes*, 1692, pp. 189-220). Su Abate insiste en que ha habido progresos en el teatro y que Garnier y Hardy, el Sófocles y Eurípides franceses, ya han sido sustituidos por Mairet, superior a ambos. Perrault, hubieda podido añadir que las obras de Hardy, que comprendían tragicomedias y piezas pastoriles, se pensó constituían un avance significativo sobre las de Garnier, y que la *Sylvie*

(1626) y la *Sophonisbe* (1634) de Mairet no son sólo de cariz antiguo sino que, a su elegante manera, están más cerca de lo que Horacio y Escalígero autorizaban que los amazacotados ejercicios de Hardy en torno a la retórica de Séneca.

La moderna repugnancia a interpretar el teatro clásico serio es un síntoma de que la miopía del Abate es también nuestra. A Eurípides se le recorta, Marlowe se interpreta con vestuario moderno, a Shakespeare lo representan repartos compuestos exclusivamente de hombres (lo que históricamente es casi fidedigno, pero estéticamente feo), los parlamentos de Corneille se recitan susurrando y la *Fedra* que se ve en París es de Eurípides y Racine *a la vez*. El director moderno no se siente a gusto con las convenciones. Desde el *théatre intime* de Strindberg hasta el teatralizado «hundimiento de la ficción» de Weiss, el objetivo es superar el comedimiento de los cánones humanistas y las necesidades de un teatro que ya no es nuestro. Se rumorea la muerte de la tragedia, y el lirismo eidético de Beckett parece dar al traste con toda esperanza de un teatro contemporáneo «significativo» y «serio». Aunque es posible que los rumores hayan sido prematuros. El mismo Beckett nos presenta un teatro que es notoriamente sofocleo: la tirante economía de la acción escénica, la imposibilidad de definir con precisión las cuestiones de la culpa y la responsabilidad, la mezcla agridulce de crueldad y ternura, y, sobre todo, el poder ritual del lenguaje corriente son rasgos que no se encontrarán en esta línea fuera del teatro occidental y que los antepasados griegos pusieron al comienzo de la misma.

El significado

Hebbel comenta con agudeza que la desintegración del mundo se puede exponer en el teatro, aunque sólo mediante detalles parciales; un terremoto sólo se puede ver por el desplome de iglesias y casas y el desbordamiento de los mares (prólogo a *María Magdalena*, 1844). El dramaturgo moderno, como su colega antiguo, quiere que los diversos percances se den en escena para asegurar la sensación de desorden. Cuando Antígona emprende el segundo entierro del hermano y cuando Vladimir se niega a abandonar el juego de la espera, el movimiento o su carencia no son nada en comparación con lo que delatan las intenciones. De los géneros fundamentales —poesía lírica, epopeya, prosa narrativa, teatro—, es el teatro el que pide con mayor premura una respuesta a la pregunta de qué significa

lo que se tiene delante. Generaciones de críticos pragmáticos han bregado con el problema de dar con una respuesta propia de oyente a la experiencia visual de asistir a una representación. La necesidad de encontrar una solución positiva, pero también la práctica imposibilidad de dar con ella, son desgarradoramente evidentes en I. A. Richards, que nos cuenta que la tragedia no dice que «todo ande bien en el mundo» ni que «en alguna parte, como fuere, habrá Justicia», sino más bien que todo anda bien aquí y ahora en el sistema nervioso (*Principles of literary criticism*, 1928, p. 246). Antes había hecho constar, inteligentemente, que la tragedia nos fuerza a vivir unos instantes sin represiones ni sublimaciones.

La esperanza que suele expresarse es que una tragedia, y a su modo también una comedia, arroje luz sobre los mecanismos de la justicia. Kenneth Tynan no habla como socialista sólo cuando objeta a Ionesco que su teatro no sabe tocar temas sociales importantes (en E. Ionesco, *Notes et contrenotes*, 1964, ed. ingl., p. 94). Es interesante recordar, sin embargo, que Aristóteles eludió este tipo de planteamientos. Es posible que se hubiera sentido satisfecho con una obra como *El rinoceronte* de Ionesco, que no abre el fuego soltando una observación moral o filosófica parafraseable. Los trágicos neoclásicos que argüían, como Pope en su prólogo al *Catón* de Addison, que la tragedia debía tener un mensaje, a ser posible patriótico, van contra el verdadero espíritu de la tragedia de Esquilo y Sófocles, de la que no se puede sacar ningún mensaje de ese jaez. La idea del trágico del siglo V en ropaje de pedagogo es una ficción sofística. La historia del teatro moderno podría escribirse como un diálogo entre «mensajeros» y «no mensajeros»: entre Zola e Ibsen, Sartre y Giraudoux, Brecht y Wedekind. El silencio de Aristóteles respecto de una enseñanza, útil aunque la idea habría tenido que estar para él en su confutación implícita del ataque platónico al teatro, es una evaluación práctica de lo que la tragedia griega (que no la comedia) quería ser.

Géneros

Donde Aristóteles habría podido tener problemas es con la clasificación de *El rinoceronte*, que Ionesco llama *pièce*. Con raro talante crítico, Ionesco se refiere a ella como a una tragedia y se queja de que en Norteamérica se represente como comedia (*op cit.*, p. 208). Hay momentos en que la obra suena a Terencio o a Menandro, sobre todo la escena entre Béranger, el Anciano y el vecino de

Jean. Y ello no sólo a causa de cierta humanidad superficial y una circunscripción del espacio doméstico mediante puertas cerradas y vistazos a las habitaciones contiguas, sino en primer lugar porque los personajes, en su mayor parte demasiado moderados para la gran tragedia, tienden a comunicarse de refilón. Parecen pelearse con un rival imaginario: la mitad de lo que dicen resbala por sobre el destinatario y se convierte en humo. Los diálogos de Menandro y Terencio —menos los de Plauto— están hechos de unidades discursivas que van en todas las direcciones posibles: al público, a los bastidores, arriba, a los lados, y también al interlocutor, que púede darse o no por aludido. El teatro antiguo es, en cualquier caso, un teatro más de declamación que de comunicación. Un Edipo o un Penteo, como el cómico Sócrates,[1] formula ideas antes que ponerse a dialogar con nadie. Pero en la Comedia Nueva esta tradición es particularmente chocante, quizás a causa de su mayor apariencia de arte que refleja la vida. Parte del teatro más reciente, de Pinter a Beckett e Israel Horovitz —*The Indian wants the Bronx* (1968) es un caso extremo—, está empeñado una vez más en el diálogo de soslayo. Chejov abrió el camino. Sus autoanálisis, sus monólogos disfrazados de diálogos, como ha puesto de relieve Peter Szondi, no están destinados a la comunicación, sino que lindan con el «lirismo de la soledad».[2] Los motivos son aquí diferentes, claro, pero el resultado puede ser muy parecido a lo que ocurre en Menandro y del todo distinto de la norma decimonónica del máximo trato conveniente, sólo interrumpido, como en *Hedda Gabler*, para causar un efecto particular.

Pero *El rinoceronte* está también en la arteria de la gran tragedia. Las analogías entre esta pieza y, digamos, *Las bacantes* son aleccionadoras. La misma yuxtaposición de dos mundos, el político y el animal; los mismos ancianos exigentes cuya vitalidad depauperada les impide entrar en el conflicto; la misma exposición de inconvenientes tocantes a la razón y la ciencia. Con el animalejo al cuello, Jean y el Lógico buscan la salvación vistiéndose con comedimiento y contándoles las zarpas a los gatos. Penteo, Cadmo y Tiresias están en la misma gavilla, aferrándose a las minucias de un mundo civilizado que se tambalea a su alrededor. El desplome del edificio de Hebbel habría sido difícil de representar en la escena griega. Pero su valor simbólico es inconfundible, así como una parte importante de la estructura verbal de *Las bacantes*. Así, en la obra de Ionesco,

1. Se refiere al Sócrates que figura como personaje en *Las nubes* de Aristófanes. (*N. del t.*)
2. *Theorie des modernen Dramas*, 1956, pp. 30-33.

los animales, al principio poco más que una lejana amenaza, adquieren en cierto momento su relevancia simbólica, aunque su visibilidad escénica siga siendo mínima. Una amalgama de intercambios aleatorios da paso a una solitaria batalla campal. La pasión y el desastre tienen lugar donde las intrigas minuciosas y los nerviosismos leves habían sido la norma. Las necesidades, que brotan de una fuente envuelta en misterio, resultan incontenibles. Margarita y Béranger siguen sus diversos caminos. El final está incompleto y es antidramático. Pero si dispusiéramos de un epílogo de Eurípides completo, no habría dudas acerca de la misma ordenación antidramática. A despecho de la substitución del medio dionisíaco por el escenario burgués, una obra como *El rinoceronte* parece estar más cerca en espíritu del antiguo teatro mistérico que una más evidente imitación como la *Pentesilea* (1808) de Kleist, con su muerte a cargo de Agave al final.[3]

En el repertorio antiguo, la clasificación de una obra teatral era funcional en parte —según las circunstancias y necesidades de la festividad u ocasión en que se representaba— y en parte estructural y estilística. El *Agamenón* de Esquilo y la *Ifigenia en Táuride* de Eurípides comparten un vocabulario básico, una forma de aprovechar figuras del discurso, la resistencia a abandonar la ilusión dramática y el empleo de ciertos modelos métricos que hace a ambas obras muy distintas de la comedia de Aristófanes, con su licencia verbal, sus imágenes caricaturescas, su toma y daca entre personaje y actor y sus propias y muy laxas regularidades métricas. La Comedia Nueva está, en este sentido, más próxima a la tragedia. Puesto que gran parte del teatro europeo, incluyendo la tragedia, se remite a Menandro y a Terencio, así como a Séneca, puede pensarse que la fusión de géneros comenzó en la Antigüedad. Pero conviene exceptuar al siglo v. Es verdad que el Menelao de la *Helena* tiene poco que lo diferencie, como personaje, de los maridos papanatas de la escena helenística, y que el Heracles de la *Alcestes* anticipa a los fanfarrones de la comedia posterior. Quizá sea éste el motivo por el que a Eurípides se le miró en su propia época con malos ojos. Lo importante es que incluso en estas obras arriesgadas conserva Eurípides una integridad de estilo y estructura que los estudiosos clásicos consideran notoriamente trágica.

Dentro de esta clasificación, Esquilo y Eurípides representan dos concepciones opuestas del tipo de lenguaje que exige la tragedia. De

3. Quien muere es Pentesilea, naturalmente. Agave es la madre de Penteo, de *Las Bacantes* de Eurípides. (*N. del t.*)

Séneca a Ibsen y de Corneille a Dürrenmatt, los descendientes pueden agruparse en dos campos: los que subrayan el peso dramático con las palabras macizas y las expresiones solemnes, y los que prefieren la desnudez y la limpieza a la densidad. El emblemático duelo aristofanesco entre la armadura gigantesca y las virutas apunta en esta dirección. En un texto de Esquilo se compara a alguien con un yunque y con un atún (fr. 613),[4] y en *Agamenón*, 795-798 leemos un pasaje sobre «ojos que mueven la cola»,[5] aunque hay que confesar que en este punto el texto puede estar corrupto. La modalidad propia de Esquilo de lenguaje figurado y concisión es un extremo que pocos se han atrevido a emular. Pero la confrontación de Esquilo y Eurípides parece resucitar con la opción de Racine, en las piezas bíblicas, de servirse de una riqueza de imágenes que había estado ausente en las obras profanas.

La opinión crítica de que lo trágico y lo cómico son distintos y que, a un nivel más general, se excluyen entre sí, siguió existiendo mucho después del Renacimiento. El enjundioso trabajo de Fontenelle (*Réflexions sur la Poétique*, publ. 1742, en *Oeuvres*, ed. Depping, 1818, III, pp. 438 ss.) sobre si es lícito que la comedia provoque el llanto y la tragedia las carcajadas se basa en los reparos de Cicerón (*De optimo genere oratorum*, 1, 1) y de Horacio (*Arte poética*, 89), aunque vuelve la espalda a los esfuerzos prácticos de siglos por hacer ambas cosas. Su *échelle dramatique*, que abarca lo abarcable, de *terrible* a *ridicule*, pasando por *grand*, *pitoyable*, *tendre* y *plaisant*, no es una estratagema atípicamente mecánica para salvar el bache. Propone los dos términos medios, *pitoyable* y *tendre*, para una experiencia teatral que no esté paralizada por las divisiones antiguas. Admite también que el inglés ha seguido esta receta desde hace años; hay una alusión particular a *The fair penitent* (1703) de Nicholas Rowe. Pero el esfuerzo de la maquinaria rechinante por legitimar la combinación demuestra lo pujante que seguían siendo las antiguas divisiones, apuntaladas por Escalígero y sus sucesores. El

4. En el original: «fr. 307 N.[2]». La «N» se refiere a A. Nauck, *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, Leipzig, 1889. «N[2]» indica la segunda edición de la misma obra, Hildesheim, Olms, 1962, con un suplemento de B. Snell, y a dicha numeración aludirá en las siguientes citas de los fragmentos de Esquilo. Para la versión castellana se ha utilizado la numeración y texto que figuran al final del vol. II de Esquilo, *Tragedias*, Hernando, Madrid, 2 vols., 1966, trad. de Francisco Rodríguez Adrados, que sigue sobre todo a H. J. Mette, *Die Fragmente*..., etc., Berlín, 1959. (*N. del t.*)

5. Rodríguez Adrados vierte en este punto: «unas miradas / que parece que sólo de alegría / halagan» (vol. II, p. 40). Otra versión inglesa del texto de Esquilo, la de Philip Vellacott para la Penguin, traduce: «the flatterer's eye, / moist, unctuous, adoring». (*N. del t.*)

raro dilema alemán de si llamar a una obra concreta *Tragödie* o *Trauerspiel*[6] fue una prolongación posterior del mismo escrúpulo clasificatorio.

Chejov, Giraudoux, Brecht y Dürrenmatt siguen esforzándose por resolver el problema de la clasificación, tal vez porque sospechan que el público quiere que se le diga si ha de reír o llorar. La ironía de Chejov y el distanciamiento de Brecht apenas están calculados para asegurar al espectador que su reacción sea la justa. Es útil recordar la observación de Jeremy Collier a propósito de Shakespeare, citada por Lamb (de *The Examiner*, 1813, en *Works*, ed. Lucas, vol. I, 1903, p. 158): «aunque su genio era alegre e inclinado a lo festivo, cuando quería era más serio que nadie». Sólo un enfoque insidiosamente encastillado de la tragedia y la comedia podía haber llevado a un hombre inteligente a hacer un comentario tan ramplón. Y no dista mucho éste de la opinión de Dürrenmatt de que nuestra época no permite las tragedias porque éstas suponen una realidad de culpa, necesidad, proporción, clarividencia y responsabilidad. «En la confusa farsa de nuestro siglo, en el basurero de la raza blanca, nadie es culpable, nadie es responsable» (*Theaterprobleme*, 1955, pp. 47-48). Como si la Atenas del siglo V o la Inglaterra jacobita hubieran estado oprimidas por algún sentido particular de culpa o galardonadas con algún privilegiado sentido de la responsabilidad. Donde tales hechos se dieron, en realidad, en la Inglaterra puritana o la Ginebra calvinista, la tragedia fue lo último que se cultivó. Los pensadores modernos tienen serias dudas a propósito de las justificaciones epistemológicas de las categorías genéricas. Aunque, por lo que parece, los dramaturgos, los directores y los actores actuales son incapaces de eludir el hechizo de la Antigüedad.

Mezcla de géneros

No siempre fue así. La historia del teatro europeo está llena de combinaciones involuntarias de lo que los antiguos mantuvieron separado: el ritmo trágico del enredo sentimental y el desastre final, la fuerza cómica de la vitalidad animal y las buenas costumbres domésticas, entrevistos por vez primera en el teatro en el siglo IV a. de C. *Damon and Pythias* (1565), de Richard Edwarde, se titula «comedia

6. Aunque la distinción no es de ningún modo clara, los dramaturgos alemanes suelen admitir la terminología griega para las obras que evocan la tradición clásica, y se han servido del vocablo alemán para designar obras de estampa más indígena.

trágica».[7] La mezcla de géneros comenzó mucho antes de que los antiacadémicos del siglo XVII recurrieran a ella. El teatro burgués sentimental del siglo XVIII, pergeñado sin esfuerzo con los escombros de las antiguas divisiones críticas, discurre en un caudal representado, en un extremo, por el anónimo *Arden of Feversham* (1592), que Goethe calificó de «ateatral», quizá porque hacía caso omiso de la invocación trágica de la grandeza; y, en el otro, por las chocantes distorsiones de Genet. Los obsesivos encastramientos pirandellianos de niveles varios de la realidad y la conciencia no pudieron darse, como tampoco la disolución de Büchner del flujo causal o el ceñimiento de Beaumont a la reacción del público,[8] sin el entendimiento tácito de que lo trágico y lo cómico se acomodaban. Más aun, que el estilo elevado y el vulgar, que los personajes elevados y los vulgares se combinaban mejor. Ya que la pureza de los géneros vino a definirse según el lenguaje utilizado y según los personajes.

Cuando Guarini defiende la tragicomedia en su *Compendio della poesia tragicomica* (1599), la mezcla de géneros está en la palestra. Las combinaciones afortunadas, en que lo elevado y lo vulgar se funden a la perfección, son escasas. El *Prinz von Homburg* (publ. 1821) de Kleist es una de ellas. El lenguaje absorbe, sin costuras aparentes, los ecos del espíritu de la guerra y la efusión, incluso la cordialidad de los soldados entre sí y la nostalgia de éstos de la muchacha que les espera. El detalle de la intimidad es, si se quiere insistir en ello, una reliquia particular de la Comedia Nueva, que afirma tranquilamente sus derechos ante el aparato de Esquilo y mezcla sus energías con éste.

El triunfo de Menandro se ve también en el brote y hermoso florecimiento de Amor. Ni Esquilo ni Sófocles ni, desde luego, Aristófanes se preocuparon demasiado de los sentimientos de hombres y mujeres, salvo a un nivel muy abstracto, en las canciones corales o en las justificaciones divinas. Es posible que nuestro juicio fuera distinto si dispusiéramos de algunas de las obras perdidas. Unos cuantos fragmentos dejan intuir atisbos eróticos, precisamente los que los compiladores bizantinos apartaron de las ediciones académicas que preparaban. En *Mirmidones* de Esquilo, por ejemplo, hace reproches al cadáver de Patroclo con pasión de enamorado y un lenguaje insólitamente vívido (fr. 228): «Ante la gloria pura de los muslos no has tenido reverencia, oh ingrato a mis besos numerosos».

7. Medio siglo después, dicho sea de paso, de que a *La Celestina* se la llamase «tragicomedia». (*N. del t.*)
8. Y de Lope, modelo, como es sabido, de Beaumont. (*N. del t.*)

Eurípides introduce el tema amatorio en el centro de la acción. Pero su amor es con más frecuencia un punto de partida que un motivo continuo. No es sino uno de los decursos destinados a exponer la asimetría de las relaciones humanas y la imperfección de la masa social. La historia del amor que brota, sufre y triunfa fue un invento de la Comedia Nueva o más bien el paso al escenario de un acervo popular que no recibió la autorización del gran arte antes del siglo IV a. de C.

Tragedia

Puede decirse por tanto que Menandro se salió con la suya de muchas maneras, en la forma, la substancia y el tono. Es en la tragedia, sin embargo, en lo que suele pensarse cuando se considera lo más significativo del legado teatral griego. No obstante, no siempre está claro lo que quiere decirse con el término «trágico». La concepción romántica, y sobre todo la hegeliana, de que la tragedia es tensión de dualidades o choque de unidad y multiplicidad, se remite no tanto a los textos de los trágicos griegos como a Platón. Observa Jaspers (*Von der Wahrheit*, 1947, p. 960) que «como lo Uno naufraga en la existencia [*Dasein*] del tiempo, emerge con la forma de lo trágico». Ni esta ni muchas otras fórmulas deseosas de definir lo trágico tienen mucho que ver con las realidades teatrales griegas. La victoria platónica sobre la tragedia con el ropaje de la moderna crítica teatral, sobre todo continental, que se sirve del lenguaje platónico, es una de las curiosidades de la historia del pensamiento.

Además, la idea de que la tragedia debe terminar con la aniquilación del héroe rebasa el precedente antiguo. Las tragedias de Grillparzer —*Die Ahnfrau* (1817), *Sappho* (1818)— suelen terminar con la palabra «muerto» (*tot*) y el primer *drame statique* de Maeterlinck configura a un hombre, menándrico, que espera el zarpazo de la muerte. El punto de apoyo de la muerte lo han estimulado críticos ritualistas (Bodkin, Tillyard, Ferguson) para quienes la renovación mediante la destrucción constituye la experiencia trágica. Al mismo tiempo, la prohibición renacentista de la representación escénica de la muerte volvía problemática la realidad de la aniquilación heroica. El suicidio de Silio en el *Seiano* (1603) de Jonson, decididamente clásico, se tomó por una violación arriesgada de las convenciones a pesar del ejemplo del *Ayax* de Sófocles y aun cuando la proliferación de muertes violentas en la contemporánea tragedia de venganzas

inmunizara contra las conmociones al público de Jonson. Como observó el Lisideo de Dryden (*Of dramatick poesie*, ed. Boulton, 1964, p. 70), «en ninguna de nuestras tragedias puede el público contener la risa cuando los actores van a morir; es la parte más cómica de toda la obra». Nadie prestó atención a la advertencia; en el siglo siguiente, David Hume (*Four dissertations*, 1757, pp. 198-199) protestó contra una representación de *The ambitious stepmother* (1700) de Rowe, «en que un anciano venerable, en el colmo de la furia y la desesperación, se lanza contra una columna, se parte la cabeza y lo llena todo de sangre y sesos». No se puede por menos de envidiar la inventiva ilusionista del director. En nuestros días, Peter Brook hace que Gonerila muera del mismo modo, aunque sin los detalles anatómicos.

Dryden, y Jonson, recomendaban el informe de los antiguos heraldos, creyendo que era más impresionante la muerte contada que la vista. No está muy claro si el «lo que es Hécuba para él» shakespeariano confirma la proposición. En buena parte del teatro de los siglos XIX y XX, la muerte, en escena o fuera de ella, se ha vuelto aún más improcedente a causa de nuestra creciente insensibilidad a las carnicerías mecanizadas y también a causa de un dilatado sentido de lo que es la muerte y de cuántas maneras se produce. Sobrecargada por nuestro excesivo conocimiento, la muerte ha adquirido un aire primitivo; sabe a emblema y a coreografía barata. Así, el sufrimiento, en el teatro actual, vuelve a arreglárselas para existir sin el estigma de la muerte, precisamente como en el *Prometeo* y el *Edipo*.

SENCILLEZ

En cuanto a la economía de la dramaturgia, también la moderna escena ha recuperado la sencillez antigua, después de siglos en que las normas se desecharon en beneficio de la variedad y el gran montaje. El *théatre intime* de Strindberg, con su recomendación contra las interferencias, y los silencios dramáticos de Beckett recuperan parte de la desnudez por la que la *Bérénice* (1670) de Racine se condenó. Tanto los teóricos neoclásicos del siglo XVII como la posterior insistencia naturalista en la rica variedad de la vida se acogían más a la complejidad de Aristóteles que a la economía de medios que revela el grueso del repertorio griego conocido. Adviértase el nostálgico comento de Dryden en el prefacio al *Oedipus* (1678) escrito por él en colaboración con Lee:

El teatro *Ateniense* (si era más perfecto que el nuestro no es lo que se discute aquí) poseía una perfección distinta de la nuestra. Veíase allí en cada acto una sola escena (dos a lo sumo) que desarrollaba el nudo de la obra, y luego venía el *coro*, que por lo general consumía más tiempo en cantar que el empleado en hablar. La persona principal estaba casi siempre presente en toda la obra; pero los personajes secundarios raramente más de una vez en toda la tragedia. La conducta de nuestra escena es más difícil, ya que estamos obligados a no descuidar a ningún personaje interesante que ya hayamos presentado. La costumbre ha dispuesto asimismo que haya una subtrama de personas secundarias que dependerá de la primera y cuyos caminos accesorios serán como los de un laberinto, en que todos desembocan en el gran vergel: o como muchos aposentos, que dan a un mismo pasillo. Si se nos permite decirlo, es posible que el método antiguo, por ser el más fácil, sea también el más natural y mejor. Pues la variedad, según la vemos, inclina demasiado muchas veces a la distracción.

No convence este rechazo. Pues en el epílogo de la misma obra arguyen los autores que hizo falta dos poetas ingleses para emular al griego. Lo que implicaba, al margen de la veneración por el original, que Sófocles no había hecho lo bastante. A la primera acotación, «álzase el telón con música quejumbrosa y se revela la presente condición de Tebas; vense cadáveres en la calle, a lo lejos; algunos recorren el escenario con muestras de desfallecimiento; otros se desploman», se abandona toda idea de sencillez. Es ésta una obra en que Creonte, Eurídice y un recién presentado Adrasto se matan entre sí, y en que Edipo se tira por la ventana al descubrir el cadáver de Yocasta, «sostenida por sus doncellas y con muchas puñaladas en el pecho, con el cabello despeinado y los hijos muertos en el lecho».

Hubo piezas griegas, como *Orestes* y *Las fenicias*, que se alejaban de la norma de la sencillez al acumular auténticas antologías de leyendas y experiencias casi ajenas a la obra y por representar excesos y catástrofes dignos de Crébillon *père*. Pero la mayoría, de *Los persas* a *Ifigenia en Áulide* y más allá del *Dyskolos* («El misántropo») y la *Aspís* («El escudo») de Menandro, satisface nuestros deseos de una estructura que, en palabras de Aristóteles, puede captarse de un vistazo. Lo que ocurrió después fue, en cierto modo inevitable. La imitación engendra enriquecimiento, aunque no mejora por fuerza. La cultura clásica de los dramaturgos que trabajaron en la tradición humanista no podía por menos de coartar la sencillez. La voz de la experiencia, dice Jaspers, fue reemplazada por la voz de la cultura (citado por K. Ziegler en H. Kreuzer, ed., *Hebbel in*

neuer Sicht, 1963, p. 12). El teatro griego, sobre todo el de Esquilo y el de Aristófanes, es inculto. Sus supuestos gnoseológicos son accesibles a todos y su información es local. Esto también es aplicable, aunque quizá con menos convencimiento, a Sófocles y Eurípides, y a los originales griegos de las comedias de Terencio. Ya no lo es a Séneca, cuya Medea, observó Wilamowitz en cierta ocasión, se conduce como si hubiera leído la *Medea* de Eurípides. En el *Seiano* de Jonson, Tiberio recita un verso en griego que procede de la *Historia romana* de Dionisio. En la tragedia griega no hay conciencia de los idiomas extranjeros. Esto se reserva a la comedia, en que todo extranjero es un malvado o un bufón. El médico que habla en dialecto dórico en la *Aspís* demuestra en este sentido que la Comedia Nueva perpetúa una óptica aristofanesca. La cultura senequista fue algo nuevo. Hasta fines del siglo XIX, en los tiempos de Antoine y Strindberg, no comienza el teatro serio a moverse sin recurrir a la erudición y la cultura. Y así las cosas, es interesante advertir que con el rechazo de la erudición y el gusto refinado se vuelve a la sencillez, y a un repudio de los cánones de intriga, inversión y entrecruzamiento de destino y compensación. En este punto, el legado de los griegos parece haber desembocado en un desafío a la tradición crítica, empezando por Aristóteles, que premiaba la erudición y acumulaba norma sobre norma.

Las unidades

Convendría decir un par de cosas sobre las unidades, a pesar de la continua sospecha de que el tema de marras no fue, en el curso de la larga historia de su polémica, sino un señuelo un tanto falso. En el célebre prólogo de *Every man in his humor*, protesta Jonson contra las «malas costumbres de la época», a las claras con el ciclo histórico de Shakespeare en la cabeza. No quiere que

> un niño, hoy en pañales, para hacerse
> hombre, crezca de pronto y con una barba y unas bodas
> pasen tres veces veinte años; ni que con tres espadas enmohecidas
> y la ayuda de unos pocos vocablos de pie yámbico,
> se pelee por unos pellejos de York o Lancaster
> y en la almazara siembre heridas por doquier.

Lejos de ello, presentará él obras

> donde el coro no os mezca sobre las olas
> ni el chirriante trono se caiga a gusto de los jóvenes

ni se vean ágiles petardos que espantan
a las doncellas, ni se oiga el rodar de la bala
para decir que truena, ni el tambor tempestuoso
redoble para decir que viene la tormenta.

Esta muestra ejemplar de preocupaciones cómicas y trágicas refleja las guasonas quejas de Aristófanes contra los trucos de sus competidores y una encantadora burla del aparato de Esquilo. Pero llama la atención sobre todo el sometimiento del autor (menos rígido en sus propias tragedias) a las unidades de tiempo y lugar, y a la presentación de una acción tan llana como el estilo. Cosas parecidas se encuentran en los ingeniosos ataques de Voltaire a Shakespeare.

La unidad de lugar aflora también en el diálogo entre Orazio, el director, y Lelio, el comediógrafo hambriento, en *Il teatro comico* de Goldoni (1750; ed. Sampietro, vol. VI, 1967, p. 123, acto II, escena III).

LELIO: Me parece que no se me ha escapado ninguna norma ... Estoy seguro de haber obedecido la más importante, la unidad de lugar.

ORAZIO: ¿Y a ti quién te ha dicho que ésa sea la más importante?

LELIO: Aristóteles.

ORAZIO: ¿Has leído a Aristóteles?

LELIO: A decir verdad, no lo he leído, pero se cuenta que es eso lo que dice.

Como Orazio explica, «los antiguos no contaban con nuestras facilidades para cambiar los escenarios y por eso seguían la unidad de los mismos». François d'Aubignac había leído a Aristóteles. En su fino análisis del *Ayax* de Sófocles (*La pratique du théâtre*, 1657, pp. 471 ss.), sostiene la obediencia de las tres unidades, elaboradas en el curso de la crítica antigua y renacentista, pero que había ido más allá de la unidad de *mythos* aristotélica. Es fascinante ver a Strindberg atrapado en el esquema de la estricta construcción. Al comentar la *Thérèse Raquin*, elogia la sumisión de Zola a la unidad de lugar, aunque encuentra defectuoso el descuido de la unidad de tiempo (*Werke*, trad. Schering, vol. I, 4, 1910, pp. 327 ss.): Zola deja pasar un año innecesario entre los actos I y II, presumiblemente para no ofender los imperativos sociales, en este caso el año de espera impuesto a la viudez. De este modo, la verosimilitud sale ganando ante un canon conflictivo y a Strindberg le habría gustado un predominio invertido.

La verosimilitud

La verosimilitud, en los diversos sentidos estrictos con que la entendieron los teóricos y naturalistas del Renacimiento, tiene pocas raíces antiguas. Las dispersas observaciones de Aristóteles acerca de lo que hace falta para que un personaje convenza e impresione tienen poco que ver con las necesidades de un realismo psicológico o social. Su hincapié en lo probable imposible basta para demostrarlo. En escena nadie se ruboriza ni tose ni dice que está confuso. Ni quiere Eurípides moderar la rigidez de sus prólogos inyectándoles cuadros animados, como hace Kleist en *Pentesilea*, en que Ulises interrumpe su relación para pedir agua —¡en un casco!— y, 126 largos versos después, dar las gracias a quien se la sirve. Como dijo Hebbel, al hablar del *Ayax* sofocleo, que admiraba casi tanto como la *Antígona* (W. von Scholz, *Hebbels Dramaturgie*, 1907, p. 92, según notas bocetadas en 1841): «La crítica moderna y sus tonterías sobre la naturalidad toman por defecto importante que Teucro no haga a su hermano la respiración artificial y que sólo se preocupe de su entierro».

Según la medida del canon antiguo, *Ayax* es una obra pasablemente realista. Sófocles, como demostraría en el *Filoctetes*, tiene una propensión natural al realismo físico y psicológico. En aquella tragedia, la unidad de tiempo es intachable, el tiempo representado y el tiempo de representación es idéntico y continuo y el coro interviene en la acción con la debida consideración a las probabilidades sociales. El tema del retirado que desoye las propuestas de retorno al seno de la sociedad estatuye un tipo de complejidad, incluso de matizaciones, infrecuente en el teatro griego y que conjura la quisquillosa displicencia de Timón de Atenas o la truculencia del Alceste de Molière. Y no obstante, el efecto último del *Filoctetes*, como el de *Timón* (1604-1605), y a diferencia del de *Le misanthrope* (1666), es el de una obra representada a un nivel de mito. Lo que importa es la realidad figurativa de la acción legendaria. No que esperemos, en ningún aspecto decisivo, captar una «intuición» de la textura viva y las insignificancias significativas de una transacción social.

Verso y prosa

La indiferencia con que los antiguos consideraban la verosimilitud es evidente también en la forma de hablar de los personajes.

Uno de los rasgos descollantes de la tragedia y la comedia griega es la alternación de discurso y canto, o, en términos más exactos, de «prosa épica» del héroe y canto ritual del coro. «Prosa», en este caso, ha de tomarse en sentido figurado, ya que los parlamentos, como los cánticos, están en verso. El teatro antiguo no admite la prosa, salvo en lo que afecta a los gritos de dolor y desesperación, y las citas o imitaciones cómicas de textos administrativos, todos ellos exentos de metro y que, se intuye, merecen estar solos, separados de la continuidad del verso. El uso teatral del discurso no versificado fue un descubrimiento de la escena europea posterior. La tradición antigua la continuaron los esfuerzos humanistas por dar con equivalencias de las formas métricas griegas y latinas. Y mucho después de que hubieran aparecido las primeras obras en prosa, Dryden todavía dudaba entre el verso blanco y la rima, sin considerar siquiera a la prosa como una opción plausible. Está claro el motivo por lo que dice en favor de la rima en la epístola dedicatoria de *The rival-ladies* (1664): «La imaginación del poeta es una facultad tan inquieta e ingobernable que, al igual que con un veloz perro de aguas, hay que tirar de la correa para que no corra más que el juicio. La extrema facilidad del verso blanco vuelve al poeta demasiado ocioso». Los griegos sin embargo, si se les hubiera preguntado, probablemente habrían estado más de acuerdo con Bernard Shaw, que escribió una de sus obras en verso porque, según alegó, no había tenido tiempo para escribirla en prosa. El diálogo en prosa de Platón apareció en un momento en que dos generaciones de prosistas habían pertrechado el nuevo instrumento con suficiencia para satisfacer las necesidades artísticas. Aunque los dramaturgos de la época de Platón y de los siglos siguientes prefirieron trabajar con el curtido medio de los fundadores de la tradición.

El coro

Con todo, la alternancia de discurso y canto que constituye la tensión interna de la antigua forma teatral tiende a satisfacer el deseo de los medios opuestos. El agente principal del canto es el coro. Pero no fue la música la única aportación que se esperaba de los ciudadanos coristas. Perrault hace que su Caballero suponga que el coro se inventó sólo porque los autores necesitaban un vehículo para los lugares comunes que llevaban en el bolsillo: la inevitabilidad de la muerte, la inconstancia de los negocios humanos, las inconveniencias del trono, la virtud de la inocencia, etc. Así, concluye el

Caballero, los dramaturgos antiguos y sus imitadores se comportaban como los curanderos que representaban farsas para vender sus placebos y potingues.

El coro se ha señalado siempre como un rasgo identificador de lo «artificioso» de la tradición dramática antigua, a pesar de que Plauto y Terencio, y sus modelos helenísticos, hubieran desacreditado y abandonado hacía mucho tal vestigio de implicaciones comunales. Cuando Addison escribe su *Cato* (1713), Milton su *Samson* (1671) y Schiller su *Braut von Messina* (1803), el experimento clásico se anuncia ya en el uso del coro. El buen resultado en una aventura así siempre es precario, como descubrió T. S. Eliot al menos en una obra, *The family reunion.* Jonson dijo, defendiéndose, en el prólogo al *Seiano*: es mejor no utilizar coro

> cuya costumbre y talante son tales y tan difíciles que ninguno de cuantos he visto desde los antiguos, ni siquiera aquellos que luego tuvieron las leyes más rigurosas, se les aproximaba un poco. Tampoco es necesario ni casi posible en nuestros días, ante un público al que las cosas se presentan de manera corriente, observar el estado y esplendor antiguo de los poemas dramáticos, salvo en caso de algún bocado popular.

Ocho años después, con *Catilina*, desoiría su propio consejo.

Dynasts, de Thomas Hardy, presunto resumen de tradiciones más vernáculas, druídicas, y al final sólo efectivo como lectura fotográfica, no puede negar, con su enorme aparato coral, la huella de Esquilo. Incluso los placebos de Perrault y las manifestaciones corales de la sabiduría tribal han sobrevivido al ridículo. Tales máximas son corrientes en las obras antiguas, en los diálogos, pero sobre todo en los cantos del coro. Su función es advertir, tranquilizar o, sencillamente, exponer los elementos de estabilidad de las vidas del pueblo, de los atenienses corrientes, para amortiguar el ascenso y la caída en vertical del carácter heroico. Tales lugares comunes pueden ser vulgares; a menudo los vemos en Eurípides, ya que la vulgaridad es parte de su esquema artístico. Pueden encontrarse también entre las elevadas bellezas de los poemas antiguos. Brecht, Sartre y Weiss optaron por reforzar la trivialidad de las máximas. Otros explotaron la fuerza consoladora. Cuando Sonia, al final de *Tío Vania* de Chejov, finiquita la obra con su sorprendente coda de jubiloso parloteo: «Viviremos contentos y contemplaremos nuestras tribulaciones con ternura, con una sonrisa... y descansaremos... ¡Descansaremos! Oiremos a los ángeles... ¡Descansaremos!»; o cuando el señor y la señora A recitan sus rimas mordaces en *The ascent of F-6*, de Auden

y Isherwood, los lugares comunes son corales. Reaccionamos a ellos como ciudadanos, como compañeros de sufrimiento.

La música

Pero recuérdese que las máximas, como la mayor parte del texto de los coros antiguos, eran cantadas, cosa que neutralizaba su trivialidad potencial. La diferencia, en realidad, de discurso hablado y canto no era sencilla. Los trágicos escribían probablemente para una escala prosódica móvil, desde el discurso casi conversacional, desnudo y sin acompañamiento, hasta el aria virtuosa y el sistema coral con todas las de la ley, de elaborada estructura rítmica y melódica, pasando por el recitativo con acompañamiento y el sonsonete coral más o menos rudimentario. No hay acuerdo en lo que afecta a los detalles de esta escala. De la música concreta no tenemos más que lastimosos fragmentos y, con todo, sometidos a interpretaciones variopintas. También los comediógrafos estaban capacitados para elaborar tales escalas, sobre todo en las escenas en que el blanco es la tragedia. Más tarde, esta variedad musical se perdió en parte. La Comedia Nueva, además de abandonar el canto coral como parte integral de la trama, degradó, en términos generales, el componente musical (proceso ocasionalmente invertido por Plauto), finalizando así una trayectoria comenzada cuando el drama dionisíaco se liberó de sus orígenes rituales, antes de la llegada de Esquilo. Durante siglos se creyó que el teatro griego era un arte de la palabra hablada, de ideas abstractas que entraban en articulado conflicto. Aristóteles y Horacio, por su atención a la estructura y la dicción, contribuyeron a confirmar esta impresión. Mientras, las tradiciones populares de las distintas regiones y el insoslayable elemento musical de la misa católica ejercían su influencia en el teatro medieval. La música, al parecer, jugó un papel en los autos de la época Tudor. Pero al igual que la música en Shakespeare o Dryden, parece que fue un condimento ocasional en vez de un elemento constitutivo. Los alejandrinos de Racine y las pautas prosódicas localistas de Yeats y Synge tienen su propia música, que se malversaría si se le añadiera una guarnición instrumental o vocal. La música interior es, históricamente hablando, un descubrimiento de los poetas helenísticos, contemporáneos de Menandro y su generación, que se desentendieron de la antigua musicalidad manifiesta para hacer hincapié en lo melodioso de la palabra misma.

El siglo XIX redescubrió la fuerza elemental de la combinación

de música y palabra. El lamento de Nietzsche, en *El nacimiento de la tragedia*, por el divorcio de Dionisos y Apolo preparó el terreno para la síntesis wagneriana y la cooperación de poetas teatrales —Maeterlinck, Hofmannsthal— y compositores —Dukas, Debussy, Strauss—. Así, las intentonas neoclásicas de resucitar el coro antiguo, como en la *Atalía* (1691) de Racine, o la oda nigromántica, para tres voces y coro, en el *Edipo* de Dryden, acto III, se abandonaron en favor de un desarrollo en dos sentidos, el uno de perfeccionamiento de la ópera moderna, con su simbiosis de texto poético y música, y el otro de preponderancia del papel de la palabra hablada. El empleo marxista, y brechtiano, de recitativos que hablan al unísono es una trayectoria diferente, como lo es la confianza de Brecht, y de sus seguidores, en los coros de *music hall* y cancioncillas populares para animar la textura de la obra revolucionaria. El verdadero heredero de la tragedia antigua es la ópera, a pesar de la concepción totalmente distinta de ambas formas artísticas. Pues cuando todo está dicho y hecho, hay que subrayar que, a pesar de los cantos y danzas de la escena ateniense, los griegos pensaban que sus obras, y sobre todo las tragedias, alcanzaban su fin ante todo mediante el vehículo hablado. Fue la plenitud del lenguaje de Esquilo, más que la particular calidad de sus tonadas, lo que impresionaba la imaginación de sus contemporáneos.

La palabra

Es difícil, a estas alturas, especular acerca del poder de la palabra en el teatro griego, ya se recitara, se salmodiara o se cantara dicha palabra. Aunque podemos suponer, con escaso margen de error, que los signos verbales eran tan decisivos que absorbían gran parte de lo que buscaríamos bajo el rótulo de «acción». Puede ser significativo, o no, que los textos, o libretos, que nos han llegado carezcan de acotaciones o comentarios sobre la acción, salvo contadas excepciones. Puesto que nuestros textos son, en realidad, ejemplares muy alejados de los manuscritos con que los dramaturgos dirigían los ensayos, la ausencia de instrucciones a los actores no debería sorprendernos. Más importante aun: es inconcebible que una obra griega comenzase con una bofetada, como *El Cid* (1637) de Corneille y también *Seiano*. De igual manera, las miradas y las expresiones faciales estaban descartadas. Racine, con su delicada atención al papel de los ojos, es en este sentido anticlásico, aunque también él lo ponga todo en lo que dicen los actores. Los únicos movi-

mientos significativos de la escena griega son los de las manos y los pies, vinculados con la danza. El lento avance de Agamenón por la alfombra purpúrea y los movimientos entrecortados del agonizante Heracles en *Las traquinias*, tuvieron que ser espectáculos escalofriantes. Hay mucho espacio, sobre todo en Esquilo, para el ingenio del director. Cuando Electra reconoce a Orestes, ¿se abrazan? ¿Cómo se realiza el suicidio de Ayax?

En conjunto, sin embargo, se trata de cuestiones marginales; pertenecen a lo incidental, por mucho que lo incidental pueda descollar en el conjunto. No pertenecen a lo que entendemos por trama o acción. Está determinado exclusivamente por las palabras. El modelo es el que también se encuentra en Tucídides: el de la deliberación política, el análisis de las verdades universales, la planificación de las empresas concretas, la reacción ante el éxito y el fracaso. Es como si lo importante de la *Ilíada* no fueran los combates a muerte, sino los parlamentos, hinchadores y relajantes, que les anteceden y suceden. En la escena griega, la palabra, las confrontaciones verbales y las lamentaciones devoraron a la acción propiamente dicha. Esto es lo que diferencia al teatro clásico del tipo de teatro en que Stanislavsky daba rienda suelta a sus facultades. Y podría decirse que el teatro ilusionista no fue nunca más que un interludio, y que la tradición clásica del dominio de la palabra sigue hoy incólume.

La trama

Para el público asiduo del teatro, la continuidad de la tradición antigua es más palpable en la supervivencia de la trama arquetípica, sobre todo de la tomada de las leyendas heroicas. Hofmannsthal, Claudel, O'Neill, Eliot y los «existencialistas» franceses de los años 40 y 50 se han convertido ya en parte del gran repertorio de «clásicos». Pero se recordará que éstos se volvieron a los viejos mitos *después* de que los rebeldes de fines del siglo XIX cerraran la puerta al parecer definitivamente en ese sentido. Apollinaire, uno de los padres fundadores del surrealismo, no puede decirse ni con un esfuerzo de la imaginación que fuera un portavoz de los antiguos. Pero *Les mamelles de Tirésias* (1917) debe mucho de su atractivo al viejo relato ovidiano utilizado como poste de flagelación. Los modernos temas de la fragmentación y las pasiones espontáneas adquieren una forma elegante gracias al maridaje con material del sistema establecido. El resultado es un extrañamiento instructivo que no

dista mucho de satisfacer la recomendación brechtiana del «efecto distanciador».

El teatro griego busca sus tramas en tres tipos de fuente. Para la tragedia y el drama satírico recurre al pasado legendario o histórico. Para la Comedia Antigua, recurre al presente inmediato y urbano. Y para la Comedia Nueva, al presente general y cotidiano. La trama aristofanesca tuvo pocos imitadores. Su valiente explotación de las fijaciones y animosidades de una comunidad competitiva habría sido difícil de reproducir en otro escenario político. Jonson, en sus mejores momentos, se le acerca bastante; los vehementes golpes francos de la *Bartholomew Fair* originan de suyo una conmoción. La pulverización del orden y las jerarquías en Jarry, y las más contundentes críticas del intelectualismo y la cultura en Ibsen y Shaw, revelan afinidades parciales. Para un auténtico paralelismo con la Comedia Antigua hay que olvidarse del teatro y dirigirse a la sátira en prosa, a Swift, a Orwell y *Catch 22*. De los otros dos tipos de trama, la dramatización de la leyenda (o del pasado histórico) siguió atrayendo bastante a los dramaturgos que creían trabajar en la línea genealógica humanista que va de *L'Écossaise* (1601) de Monchrestien y la *Rodoguna* (1645) de Corneille a *The conquest of Granada* (1670-1671) y *Aureng Zebe* (1675) de Dryden. En cuanto al teatro griego, el tema histórico, aunque reciente, se adaptaba a la leyenda, y el material legendario recibía una forma concreta y cuasihistórica. Lo que importaba era la orientación hacia el pasado y la revitalización de las figuras conocidas o exóticas para disfrute e instrucción en el presente.

El tercer tipo de trama, el menándrico, fue el que se mantuvo mientras los demás iban y venían. La dramatización de un tema social, por mediación de personas aparentemente modernas pero esencialmente atemporales, se reveló como total y arrolladoramente eficaz, tanto en la forma terenciana, cómica, como en la trágica o melodramática, desde el autor de *George Barnwell* hasta Arthur Miller y Tennessee Williams, pasando por Ibsen. Hasta la novedad italiana del teatro pastoril, que permitió al Tasso, a Shakespeare y Daniel mezclar lo trágico y lo cómico de forma transparente y reconocible, se nutre de las energías sociales conciliadoras de la Comedia Nueva, con la novela en prosa, otro invento griego, como fuente secundaria.

La justicia

Los dramaturgos neoclásicos propendían a un esquema en que el virtuoso vencía y el malvado era derrotado: combinación afortunada que se consigue mejor con una trama doble y una inversión compleja. Pero la práctica trágica antigua desdeña una lógica tan impecable. Con muchas frecuencia se encuentra el mal de manera endémica entre los virtuosos, en un nudo político que desafía la separación de lo meritorio y lo no meritorio. Corneille censura la *Electra* de Sófocles basándose en que éste hacía a sus héroes culpables de un delito para acarrear el castigo del malvado (K. E. Wheatley, *Racine and English classicism*, 1956, p. 290). En su propia *Rodoguna* hace que la malvada Cleopatra muera, no por mano de su hijo, sino por un agente impersonal. Cegado por los criterios morales de los cánones renacentistas, Corneille no supo apreciar la magnitud de la concepción sofoclea, en que héroe y malvado son uno o, más bien, en que ninguno de los dos términos es apropiado para la comprensión de los errores humanos. A decir verdad, no hay palabra en griego clásico que designe a ninguno de los dos.[9]

La ciudad como enclave decisivo para el error y el sufrimiento trágicos es una de las perdurables aportaciones de los dramaturgos antiguos. Brecht comprendió su necesidad, y lo mismo Hebbel, cuya Agnes Bernauer (la obra es de 1851), una Antígona modernizada, ha de ser expulsada para que la comunidad vuelva a prosperar. La Clara Zachanassian (1956) de Dürrenmatt debe mucho de su fuerza impresionante al enclave social en que se mueve; el arte dramático de Hochhuth es exclusivamente político. Los dramaturgos que han restringido el medio y explorado el mal únicamente dentro de los excéntricos límites de la familia nuclear o del salón han perdido la resonancia y el distanciamiento que contribuía a crear el sufrimiento en el seno de la tragedia. Es esto, en parte por lo menos, lo que parece que Aristóteles quiso decir cuando, al quejarse de los dramaturgos de su tiempo, alegaba que los antiguos habían hecho que sus personajes hablaran de manera *politiké*, mientras que los autores de su momento les hacían hablar *rhetorikôs*.

La tragedia jacobita de venganzas (y sus modelos españoles) presenta un esquema de justicia poética que engaña con su aparente equilibrio moral. En realidad es un tipo de teatro de los menos

9. La palabra griega *héros* designa al adalid bélico de Homero o al patrono protector de una comunidad.

moralistas, ya que deriva el placer de un sufrimiento que excede con mucho lo merecido y de un comportamiento injusto que se autentifica solo (*Seiano*, acto II, escena II):

> Una estirpe de actos perversos
> brotará de mi rabia y se extenderá
> por la anchurosa faz del mundo, y ninguna posteridad
> se atreverá a aprobarla nunca ...

Un placer que ha de obtenerse del sufrimiento es la primera paradoja que la teoría aristotélica de la *mímesis* y la *kátharsis* parece que tendría que aclarar. La paradoja nos acompaña desde el comienzo de la tragedia. Las obras de venganzas, desde *Las troyanas* y *Hécuba* de Eurípides hasta Kyd y Tourneur, pasando por el *Tiestes* de Séneca, se limitan a poner de relieve la paradoja de un modo extrañamente cruel. Los malvados de la genealogía senequista no son griegos por el hecho de que su complacencia en la maldad llega a la indulgencia para consigo mismo. El horror sentido por el público, en su papel de colectivo estoico neófito, se agudiza cuando los personajes legendarios o exóticos se substituyen, a la manera de Menandro, por el simple convecino. El descubrimiento del mal y de la necesidad del mismo, que da a *Otelo* su fuerza tremenda, procede de una actuación que se da en un entorno conocido y cordial. La inocencia de Desdémona subraya la dimensión dramática de la obra.

De la tragedia griega se puede afirmar que presentaba al hombre que oscilaba con inseguridad entre el ángel y la bestia. Lo mismo puede decirse, en un itinerario distinto, de la comedia de Aristófanes, sólo que aquí el cómico héroe campesino no se debate con ninguna duda a propósito de su capacidad para lo vulgar y lo virtuoso. En la tragedia no existe esta seguridad. El coro de la *Antígona*, a propósito del temible poder del hombre («Y porque es fecundo en recursos, no le faltan en cualquier instante para evitar que en el porvenir le sorprenda el azar; sólo del Hades no ha encontrado medio de huir»), echa una mirada inexorable al retrato coral que se hace en *Las Bacantes* del animal humano, a la vez cazador y cazado. Edipo el solucionador de enigmas y Edipo el lobezno del Citerón; he aquí los extremos de una dialéctica entre la soberbia humana y el terror bestial, entre la hazaña dentro del orden y la amarga vulnerabilidad que define gran parte de la tradición. La «compasión» y el «terror» de Aristóteles estaban destinados a caracterizar la reacción ante la dialéctica. Los dramaturgos estoicos solían subrayar el terror y su utilidad como una advertencia contra el descuido moral.

Incluso donde la inteligibilidad moral aparece, sigue habiendo terror. *Inorridir*, 'horrorizar', es uno de los términos preferidos de Alfieri. La ciencia ficción explota el mismo *frisson*. Pero la correspondiente apelación a la compasión ha jugado un papel acaso más importante aun. Las mismas quejas de Strindberg y Brecht, con su teatro épico y su renuncia a la empatía, confirman la tenacidad con que el teatro europeo consiguió durante siglos y sigue consiguiendo las simpatías del público. Fuera cual fuese el significado que la *kátharsis* aristotélica tuvo en el principio, en la historia de la crítica se ha vinculado con esos sentimientos que hacen que los espectadores lloren de compasión o complicidad.

Los dioses y el hombre

¿Qué decir de las divinidades cuyos dictámenes y pendencias conforman las tramas clásicas? A primera vista se diría que son un lastre excesivo que va descargándose a medida que la tradición dramática llega a la época moderna. Pero los dramaturgos modernos que han adoptado a los dioses junto con las leyendas vinculadas a ellos han descubierto su utilidad como código gráfico de los límites que hace a la vida humana digna del tratamiento dramático. Las fórmulas marxista y freudiana han demostrado ser menos eficaces que el reino figurativo de las divinidades antiguas. Como la epopeya, el teatro acabó por ser un instrumento de secularización. El miedo a la cólera divina, una constante de las realidades rituales de la época, se dio de lado en favor de la creencia de que los dioses componían una pauta y una regularidad que daba sentido a la vida. El choque entre la autoridad divina y la humana, dramatizado en *Las suplicantes* de Esquilo y en la *Antígona* de Sófocles, un tema permanente en buena parte del teatro antiguo, mantiene todavía hoy su fuerza. Mariene, en la obra (1848) de Hebbel, distingue entre los jueces humanos, cuya autoridad rechaza, y el tribunal más alto, «espíritus que me contemplan graves y mudos» (V, v. 2.822). Desde el fantasma de Hamlet hasta *La reine morte* (1942) de Montherlant hay una disposición a admitir un tribunal supremo por encima o más allá del hombre. Esto no debería confundirse con la tradición religiosa antihumanista de los milagros teatrales, que desarrolla el tema del poder de Dios hasta el extremo de reducir el significado del perfil humano. El teatro griego también ofrece el atisbo ocasional del grito de que todo es vanidad. Esquilo no se reprime de citar el lírico «estirpe humana ... sombra del humo» (fr. 677). Pero más

típicamente, la conciencia de una ley exterior —de los dioses, el Hado, la Necesidad— deja intacta la iniciativa humana y vuelve significativo el sufrimiento humano. Por el contrario, donde el dramaturgo quiere presentar acciones humanas sin remitirse a los límites tradicionales, se advierte la ausencia de manera notoria.

La iniciativa humana no debería entenderse por fuerza en el sentido de opción voluntaria. Agamenón, Pelasgo, Antígona, Admeto no eligen; admiten alternativas y proceden según les dicta una voz interior —o la leyenda—. El dramaturgo manifiesta poco interés en un duelo mortal e intenso entre las alternativas. Lo que nos presenta, tras señalarnos dónde está la espada y dónde la pared, es un intervalo directo entre el conocimiento y la acción y el compromiso. Agamenón, nos cuenta el coro, refiere sus dolorosas alternativas y expone su desesperación ante ellas, aunque entonces

> fue uncido al yugo inevitable
> y en su mente sopló un viento distinto, impío,
> impuro, criminal ...

En toda la escena griega se toman las decisiones más o menos con el mismo aire de siniestra entrega. Pero en ninguna parte encontramos el menor hincapié en el sentido de la libertad, de la opción voluntaria, tan querida de los románticos y los kierkegaardianos. Las celebradas palabras del marqués de Posa (1787) de Schiller y la glorificación sartriana de la libertad ante la coacción no tienen nada que ver con la concepción teatral antigua, en que la opción libre es una contradicción según las pautas trágicas. Una vez más se diría que la forma griega de contemplar los resortes de la acción gana terreno. El teatro posromántico volvió a la insistencia griega en los límites y obsesiones. El Galileo (1943) brechtiano no elige; se conduce como la sociedad y las necesidades físicas le ordenan. Y en el mejor teatro moderno los personajes se dejan guiar por fuerzas internas que hacen que los principios libertarios de la anterior psicología teatral parezcan más bien incongruentes.

Personaje y acción

En su *Discours*, señala Corneille que algunos tomaron a mal que *El Cid* no terminara con la boda de «los primeros actores». Es decir, Corneille no hace una distinción clara entre actor y personaje. Mucho antes Castelvetro había traducido *tà éthe* aristotélicos por *costumi*

('costumbres'), basándose fehacientemente en la suposición de que la *Poética* trata de los módulos del comportamiento y no de los rasgos caracterológicos, que están más en la mirada del espectador que en la obra. La *Poética*, no obstante tener en cuenta el tipo de agentes con que el teatro trabaja, en conjunto se preocupa más por los detalles de la acción que por la idiosincrasia del agente. A pesar de algunas vacilaciones, Aristóteles define a los agentes según la acción que ejecutan y no según la otra posibilidad. Esta forma de considerar lo que motiva una trama dramática es quizá más exacta en una apreciación de Esquilo que en una lectura de Eurípides. Los combates internos, los remordimientos, las dobles intenciones retratados por Eurípides nos traen más cerca de la experiencia de los individuos complejos que las más resumidas o más lógicas reflexiones que vemos en Esquilo. Los repentinos e inexplicables cambios de Ifigenia en *Ifigenia en Áulide* —primero quiere vivir, luego opta por la muerte— son difíciles de encontrar en Esquilo y Sófocles, y chocan, según parece, con la necesidad aristotélica de coherencia, a menos que su coartada de lo «coherentemente incoherente» pueda venir al caso, lo que es dudoso. Pero incluso en Eurípides y Séneca el titubeo, el cambio de decisión y otras agitaciones del alma irracional son, por así decir, escénicos, o, por utilizar una expresión de Wilson Knight, más «espaciales» que orgánicos. Las mutaciones violentas se dan porque obedecen a la dramaturgia o la filosofía del autor y no porque el autor quiera brindarnos una personalidad anormalmente veleidosa o esquizoide.

Estas distinciones son superficiales y no muy útiles. Pero se ha observado a menudo que la tragedia romántica y naturalista, con su preferencia por el hombre y la mujer diferentes, pide un enfoque muy particular. Construye su trama alrededor de los registros y pruebas de un personaje. La especifidad y, a menudo, el desarrollo y transformación de un personaje conforman la trama. El soliloquio, mecanismo dramático que Eurípides es el primero en explorar, aumenta en fuerza y utilidad a medida que los personajes se enfrentan con el conflicto de la propia alma y destino, y luchan por liberarse. El príncipe de Homburgo, con su tendencia a la ensoñación, su falta de sutileza táctica y, al final, su caída como hombre de honor, perfila el argumento de un modo esencialmente distinto del esquema antiguo o, para el caso, de la obra bien hecha de ese tenor asociado con Scribe y muy aplaudido todavía hoy. Las mejores obras de Ibsen giran en torno a individuos cuya ambición o papel atribuido choca con el mundo que les rodea. Pero a diferencia de sus prototipos griegos, éstos se conducen con soberbia en su aislamiento y

originalidad. La convención griega de la trama legendaria o histórica, esto es, de una serie de acontecimientos sancionados y determinados, reduce el campo de acción de la personalidad autónoma que detona el estallido dramático.

Es verdad que algunos de los personajes antiguos han adoptado la dimensión de la originalidad. La opinión de Eric Bentley (*The life of the drama*, 1964, pp. 62 ss.) de que el teatro, a lo largo de los siglos, ha hecho mucho menos por los personajes aislados que por sus relaciones no es del todo cierta en lo que afecta a los griegos. Pues un Prometeo, un Edipo, una Medea están en el eje de la acción. Percibimos sus palabras como estructuras de sucesos vinculantes o quizá de unidades que simbolizan dichos sucesos, y no como elogios o reivindicaciones de la individualidad heroica. Un personaje de Esquilo no tiene oportunidad de ejercer su poder característico. Pasa la mayor parte de la obra definiendo su posición y su papel en la acción, o haciendo que otros agentes los definan por él. La obra termina cuando el papel se ha definido de tal suerte que se haya determinado un nexo con otras definiciones. Lo que interesa en todo momento es el desarrollo de la acción verbal, no la evolución paulatina de un personaje. Es significativo que muchas obras antiguas se titulen según el coro, como si se hubiera querido evitar la tentación de contemplar demasiado de cerca a los personajes principales y explicar lo que sucede subrayando sus necesidades o cualidades.

Hoy es obvio que la dramaturgia moderna, por motivos propios, ha rebasado la preocupación romántica por el análisis minucioso, el personaje ideológico, y que ha vuelto al tapiz que entrecruza acción dramática y vehiculación humana en calidad de urdimbre y trama. En el prefacio a *La señorita Julia*, Strindberg renuncia a investigar la multiplicidad de la motivación humana y propone mantener uniformes a los personajes. Madame de Staël ya había comparado (*De la littérature*, 1800, parte I, cap. 2; ed. van Tieghem, 1959, pp. 64-76) los héroes y heroínas racinianos de sutil textura con la indiferenciada sencillez de sus antecesores griegos. En realidad, puede decirse que el teatro de personajes ha sido siempre una rareza. En Shakespeare, son escasos los personajes que dominan y conforman la acción de manera tan notoria como Hamlet, Ricardo III y, acaso, Lear. La mayor parte de su ciclo histórico, sus tragedias, comedias y dramas novelescos nos impresionan por su amplia variedad de discurso y acción. Son poemas, tan conmovedora y ricamente esculpidos que dejan poco espacio para centrarse en la descripción completa del héroe.

Los gigantes de Marlowe determinan más los acontecimientos de sus obras. Son, según se admite comúnmente, proyecciones de la fantasía personal del poeta. El Brand, el Solness de Ibsen, están cortados por el mismo patrón. El siglo XX ha sacrificado la talla heroica junto con el diapasón psicológico. Marx, la psicología social y la conciencia del terror nefando han exorcizado la grandeza y la totalidad humanas. Teofrasto y la Comedia Nueva, con sus tipos amables y sus excesos paródicos, habían contribuido a matar el instinto heroico. Teofrasto y Menandro siguen vivos en algunos de los personajes más brusca y desafectamente delineados de la escena moderna. Pero ya no hay espacio para la autenticidad global de un Otelo o un Peer Gynt. Strindberg substituyó los personajes por «almas»; el *Weber* (1892) de Hauptmann eliminó a los individuos.

Los reyes

El problema del héroe puede verse con un enfoque más técnico.

> A la Musa trágica, sublime, le complace presentar
> el dolor de los Príncipes y Escenas de Angustia Real.

Tal el prólogo de Cibber a *The London merchant, or the history of George Barnwell* (1731) de George Lillo. Sigue diciendo que «las cuitas de un aprendiz londinense» son un tema tan interesante como el de un rey destronado. Podemos decir en perspectiva que estaba equivocado; lo que es válido para los reyes y las reinas no lo es para los aprendices. Los griegos habían puesto a los príncipes en el centro de la escena trágica, aunque Eurípides, en *Electra* y otros lugares, estuvo cerca de salvar el abismo entre los príncipes y los ciudadanos. Estaba claro que los gobernantes, por representar no sólo a sí mismos, sino también a sus reinos y a cuantos caían bajo su jurisdicción, eran más eficaces para el conflicto trágico. La caída de un rey, a la que seguía la caída de todo un pueblo, podía despertar la emoción de un modo más general que las vicisitudes del hombre de la calle.

Esto nada tenía que ver con las diferencias de clase. La Atenas de los trágicos desconocía a los reyes. Los reyes escénicos son ficciones literarias, símbolos del poder y la responsabilidad. Añádase a esto que, empezando por Sófocles, la vitalidad de un príncipe se sabía lindaría con la *hybris*. Un Edipo o una Antígona, y sobre todo un Heracles, son víctimas de una cólera ciega porque son, en parte,

personificaciones de una fuerza ilimitada. La experiencia política ateniense, la celosa atención a los síntomas de inclinación tiránica en sus dirigentes, también contribuyeron a conformar el perfil de la figura real. Séneca y la ética estoica acentuaron los aspectos tiránicos del héroe sofocleo. En el teatro cristiano y barroco, el arquetipo es Herodes. Pero el tirano y la víctima —o, en términos cristianos, el perseguidor y el mártir— tendían a ser idénticos. Edipo, Penteo, incluso Herodes, no sólo son déspotas violentos que se empeñan en afirmar su poder sobre los demás, sino también víctimas. Sufren más por el preciso motivo de que su capacidad para la experiencia es mayor, y este sufrimiento se convierte en guía del sufrimiento ajeno.

Sófocles no diferenció a hombres y mujeres. Las energías vitales de la reina y su tendencia a la ira tumultuosa casan a la perfección con las del rey. Eurípides fue el primero en descubrir el capital dramático del desvalimiento, de la precaria situación social de las mujeres. La innovación no sentó bien al público y no tardó en malinterpretarse, tanto que Fulke Greville (*Life of Sidney*, 1652, p. 222) pudo decir que las mujeres de Sófocles eran virtuosas, mientras que las de Eurípides eran depravadas.[10] La preocupación de Brieux e Ibsen por los derechos femeninos, la secularización de Shaw de la tierra y la rerritualización de O'Neill de esta misma figura tienen un origen en el osado paso de Eurípides en la dirección del realismo social. La figura de la confidente —aya, criada, amiga—, quizá el personaje particular más definido de la historia del teatro, se debe igualmente a Eurípides, cuyas reinas delicadas o en peligro necesitaban el apoyo de subalternos de confianza, no sólo para consolarse de sus tribulaciones, sino, en primer lugar, para recibir consejo y emprender acciones que las señoras mismas, en su abandono, no podían procurarse por sí mismas.

Volviendo a los reyes: el interés del Renacimiento inglés, de *Gorboduc* (1565) en adelante, por la sucesión y la legitimidad dinásticas, está históricamente condicionado. Por motivos evidentes, la escena ateniense no manifestó ningún interés por la cuestión de la legitimidad. Pero Prometeo y Andrómaca expresan su aversión a la tiranía, al ejercicio irresponsable del poder. Muchas obras atenienses, tanto tragedias como comedias políticas, estiman la cuestión de la autoridad a la luz de la filosofía antes que a la luz de la política o la legislación prácticas del momento. Esto viene a decirnos que los delitos potenciales del tirano no están motivados tan fácilmente como en el teatro isabelino, en que la razón de estado, que coincide

10. El texto invierte los nombres.

con la naturaleza violenta del gobernante, le lleva a la injusticia. El tono isabelino fue imitado con profusión. El Ottokar (1822) de Grillparzer está modelado según el soberano de Shakespeare. Pero la obra es floja; carece de la perentoriedad que surge con una situación histórica concreta. En la tragedia griega, sólo los personajes menores, un Lico, un Menelao, resultan ser tiranos en este sentido. Las figuras principales están por lo general en el campo opuesto; su grandeza es la del poder, que nada tiene que ver con los escarceos por el mando.

La tragedia neoclásica y toda la escrita con estilo solemne siguieron señalando la diferencia entre príncipes y ciudadanos. El príncipe puede ser un príncipe de la iglesia o un magnate. Lo que importa es la dependencia de la mayoría de las decisiones y destino de la minoría. *Asesinato en la catedral* (1935) es la tragedia de las necesidades y deseos privados del grande aislado del pueblo, pero atento a él, y que sucumbe a las tensiones. El príncipe también puede ser, en la vena romántica, el visionario solitario. Fielding, en tanto que Scriblerus Secundus (en el prefacio a *The tragedy of tragedies*, 1731), descubre que Tom Thumb es un héroe elegante, y que si el pueblo se preguntase «qué grandeza puede haber en un sujeto cuya historia se resumiría en un par de frases», se confundiría en cuanto a la relación entre cuerpo y alma. Es ésta la cómica respuesta a Cibber y Lillo. En nuestro siglo, la genealogía de Shelley y Hugo se ha agotado. El príncipe, el individuo grande, ha abdicado, y los vasallos, débiles y faltos de distinción, son el eje de la acción. Dos mil años de prédica apocalíptica se han cobrado su tributo. El aprendiz londinense, confuso y avergonzado, unió sus fuerzas con las de Juan Español y Arlequín para defenestrar la fuerza heroica.

La grandeza trágica

Un rasgo, sin embargo, sigue distinguiendo el teatro serio: su manera experimental de centrarse en lo que no se capta en la experiencia corriente. Ni siquiera las especulaciones freudianas acerca de la represión y la sublimación sondean con suficiencia la cualidad extraordinaria de lo que se encuentra en la escena trágica y, para el caso, en la cómica, si queremos incluir las tramas utópicas de Aristófanes, las de las dificultades salvadas como si tal cosa, las del hombre como animal triunfante. El trágico descarta de modo implacable lo que entorpece las fijaciones alucinatorias de la imaginación: la mujer madura que se enamora de su hijastro y se sui-

cida para castigarle; hermanos que pelean entre sí por el reino y acaban matándose; un hombre que mata a su padre y yace con su madre; una mujer que mata a su marido para vengar a su hija. Las virtudes y designios particulares de las obras en que se representan estos hechos han de justipreciarse. Pero es evidente el entendimiento elemental, el de lo precario de las relaciones sociales y sobre todo de los vínculos de familia. Los tabúes antiguos casan con las frustraciones modernas; se desenmaraña el grumo social y el hombre aparece vulnerable y solo. Su indefenso peregrinaje descubre el horror latente y la peligrosa dignidad de la civilización.

Son la tremenda grandeza de las tramas antiguas, los dilemas obsesivos y las monstruosas soluciones lo que marcaba la pauta, y lo que se ha abandonado sólo intermitentemente hasta el punto de sufrir mermas notables. Como los neoclásicos buscaban la verosimilitud, quisieron compensar las improbabilidades perdidas en el intento con resultados por lo general empalagosos. El drama social de Ibsen y Chejov logró conquistar su propio sentido del miedo. Pero por haber abandonado las proposiciones extremas de los trágicos antiguos, los realistas del siglo XIX alumbraron un horror que avanza hasta cierto punto, pero que no suele llegar al núcleo. El realismo provinciano de Arthur Miller y Albee tiene sus efectos, pero sin la amplia tesitura que hacía poderosas las obras de los antiguos. Hay piezas modernas, entre ellas *A delicate balance* de Albee, en que las desmesuras antiguas se vislumbran un instante. Estas piezas son nuestra garantía de que la tragedia aún no ha muerto de la muerte que se le ha predicho.

Roland Barthes (*Essais critiques,* 1964, p. 78) ha afirmado que el mensaje de la *Orestíada* es anacrónico. Sus dioses han sido desplazados; sólo puede servirnos como un fragmento de historia. De aquí que la representación deba insistir en la claridad y en la veracidad histórica. La necesidad de Barthes de claridad productora sólo puede merecer elogios. La opinión de que la trilogía está desfasada debe, en cambio, achacarse a una deliberada estrechez de imaginación histórica. Lo contradice un crítico tan favorable a lo moderno como Georg Lukács, que encuentra el teatro griego, en comparación con el de su época, sorprendentemente satisfactorio (*Schriften zur Literatursoziologie*, ed. Ludz, 1963[2], p. 82; de *Die Theorie des Romans*, 1920). Es difícil estar totalmente de acuerdo con lo que dice después: «El griego únicamente conoce respuestas, pero no se formula ninguna pregunta, sino sólo soluciones (aunque enigmáticas); ningún enigma, sólo formas, ningún caos». «El griego» es, como todas las siglas y abreviaturas, una generalización nada con-

vincente. No obstante, la fórmula de Lukács da en una verdad importante. Visto en perspectiva, el teatro griego parece que fue capaz, con paso de gigante, de llevar a la perfección observaciones, estructuras y «convenciones» que son, en términos generales, todavía válidas. Y lo hizo de este modo con una seguridad que corta el aliento. La conciencia de sus resultados fue tal que las generaciones siguientes no pudieron eludir su autoridad. A diferencia de la epopeya y de la poesía lírica, el teatro es hoy, esencialmente, a despecho de tantas innovaciones, lo que fue durante aquellas dos o tres generaciones del siglo V a. de C. y a fines del IV, en que se establecieron las formas del teatro griego. Auguste Comte consideraba las representaciones teatrales un vestigio de estupidez primitiva y prohibió el teatro en su ciudad ideal (H. Gouthier, *L'essence du théâtre*, 1943, p. 91). Pero en el calendario positivista que preparó, Esquilo, Calderón, Corneille y Molière tenían un domingo cada uno con su nombre. Somos libres de añadir más nombres a la lista. Pero ésta siempre tendrá que empezar con Esquilo.

Lecturas recomendadas

1) *Traducciones de textos antiguos*

Esquilo, *Tragedias*, Hernando, Madrid, 2 vols., 1966, trad. nueva de Francisco Rodríguez Adrados; contiene los fragmentos en vol. 2, página 175 ss. Sófocles, *Dramas y tragedias*, Iberia, Barcelona, 1955, trad. de Agustín Blánquez; *Tragedias*, Gredos, Madrid (en prensa), trad. de A. Alamillo; *Tragedias*, Barcelona, Alma Mater, vol. I, 1959, trad. del P. Errandonea (es edición bilingüe, pero incompleta). Eurípides, *Tragedias*, ed. bilingüe de Antonio Tovar, Alma Mater, Barcelona, 2 vols., 1955, ed. incompleta; la única trad. digna de todo Eurípides es la versión de varias manos, *Tragedias*, Gredos, Madrid, 3 vols., 1979-1980. Aristófanes, *Comedias*, Hernando, Madrid, 3 vols., 1972[7], trad. de Federico Baráibar y Zumárraga, que a su antigüedad (data de fines del siglo pasado) añade el pacato inconveniente de haber vertido *al latín* algunos pasajes que el traductor considera «de más subida obscenidad» (vol. II, p. 319). La más útil edición de Menandro sigue siendo *El teatro de Menandro*, noticias histórico-literarias, texto original y versión directa de los nuevos fragmentos por Luis Nicolau de Olwer, Barcelona, 1911, que hay que completar con la ed. también bilingüe del *Dyscolos* (publ. por vez primera en 1958) en *Dyscolos. El misántropo*, ed. crítica de Dora C. de Pozzi, Eudeba, Buenos Aires, 1965. Para Plauto, la versión más moderna es la del *Teatro completo*, Planeta, Barcelona, 1974, trad. de Marcial

Olivar, que lo había traducido ya al catalán en los vols. de la Fundació Bernat Metge; para Terencio, sigue circulando una de las primeras que se hicieron al castellano, debida a Simón Abril (1577), en *Teatro completo*, Aguilar, Madrid, 1960[2]. Para Séneca, *Tragedias*, Hernando, Madrid, 1945, 2 vols., trad. del P. A. Martín Robles. Véase también, *Poética de Aristóteles*, ed. trilingüe de V. García Yebra, Gredos, Madrid, 1974; más pedagógica y accesible la ed. bilingüe de José Alsina en Anónimo, *Sobre lo sublime*. Aristóteles, *Poética*, Bosch, Barcelona, 1977. Asimismo, para el *Arte poética* de Horacio, véase Aristóteles, Horacio, Boileau, *Poéticas*, Editora Nacional, Madrid, 1977.

2) *Sobre el teatro antiguo*

F. R. Adrados, *Fiesta, comedia y tragedia. Sobre los orígenes griegos del teatro*, Planeta, Barcelona, 1972; M. Ruipérez, «Orientaciones bibliográficas sobre los orígenes de la tragedia», *Estudios clásicos*, I (1950), 43 ss.; D. Mayor, *La tragedia griega*, Universidad Pontificia de Comillas, 1953; Albin Lesky, *La tragedia griega*, Labor, Barcelona, 1966; Walter Kaufmann, *Tragedia y filosofía*, Seix Barral, Barcelona, 1978, con algunos defectos de traducción; Luis Gil, «Comedia ática y sociedad ateniense», *Estudios clásicos*, 71 y 72 (1974), pp. 61-82 y 151-186; M. Fernández-Galiano, «La Atenas de Menandro», *Problemas del mundo helenístico*, Cuadernos de la Fundación Pastor, 2, 1961. Para un enfoque filosófico, F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, ed. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1973; Karl Jaspers, *Esencia y formas de lo trágico*, Sur, Buenos Aires, 1960; con posiciones totalmente opuestas a las del autor del presente capítulo y muy convincentes, por cierto, George Steiner, *La muerte de la tragedia*, Monte Ávila, Caracas, 1971.

3) *Sobre autores antiguos*

Gilbert Murray, *Esquilo, creador de la tragedia*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1954; A. Lebeck, *The Oresteia*, 1971, sobre todo para el lenguaje figurado; F. R. Adrados, «Esquilo o la ruptura del dilema trágico», en *Ilustración y política en la Grecia clásica*, Madrid, 1966; G. Thomson, *La filosofía de Esquilo*, Ayuso, Madrid, 1970, conferencia que debe remitirse a su *Eschilo ed Atene*, trad. it., Einaudi, Turín, 1949; María Rosa Lida, *Introducción al teatro de Sófocles*, Losada, Buenos Aires, 1944; José Alsina, «Sófocles en la crítica del siglo XX», *Emérita*, XXXII (1964), pp. 299-320; *id.*, «Sófocles y nuestro tiempo», *Estudios escénicos*, 10 (1964), pp. 7-46; G. Murray, *Eurípides y su época*, FCE, México, 1949; José Alsina, *Studia Euripidea*, I, II y III, *Helmantica*, 25 (1957), pp. 4-15; 26 (1957), pp. 197-212; 27 (1958), pp. 87-132. Para Aristófanes, K. Dover, *Aristophanic comedy*, 1972. Humphry House, *Aristotle's Poetic*, 1956, es breve y pedagógico. John Jones, *On Aristotle and Greek tragedy*, 1962, pretende corregir falsas interpretaciones sobre el personaje

y la acción. Para la *kátharsis*, H.D.F. Kitto, *Studies for Harry Caplan*, 1966, pp. 133-147; asimismo, P. Laín Entralgo, *La curación por la palabra en la Antigüedad clásica*, Revista de Occidente, Madrid, 1958, pp. 128 ss.

4) *Sobre el teatro*

Hay buenas introducciones breves, con interesante bibliografía, en la serie *The critical idiom*, ed. por J. D. Jump: C. Leech, *Tragedy*, 1969; S. Dawson, *Drama and the dramatic*, 1970; E. Dipple, *Plot*, 1970; M. Merchant, *Comedy*, 1972; y J. L. Smith, *Melodrama*, 1973. Allardyce Nicoll, *The theatre and dramatic theory*, 1962, es minucioso y general. Th. R. Henn, *The harvest of tragedy*, 1956, y Albert Cook, *Enactment*, 1971, utilizan enfoques críticos diferentes a temas básicos. Northrop Fry, *A natural perspective*, 1965, y J. L. Potts, *Comedy*, 1948, son dos trabajos polémicos sobre la comedia. J. L. Styran, *The dark comedy*, 1968[2], y R. B. Heilmann, *Tragedy and melodrama*, 1968, estudian el género mixto.

5) *Antiguos y modernos*

R. R. Bolgar, *The classical heritage and its beneficiaries*, 1954, y G. Highet, *La tradición clásica*, ed. cit. en cap. anterior, son repasos generales. A. Belli, *Ancient Greek myths and modern drama*, 1969, analiza el uso del mito en trece obras modernas. Véase asimismo, Leo Kofler, «¿Son posibles las tragedias en la actualidad?», en *Arte abstracto y literatura del absurdo*, Barral, Barcelona, 1972. Los mejores trabajos son alemanes: K. von Fritz, *Antike und Moderne Tragödie*, 1962, y W. H. Friedrich, *Vorbild und Neugestaltung*, 1967,. así como el más impresionista de K. Hamburger, *Von Sphokles zu Sartre*. Véase también, J. S. Lasso de la Vega, *De Sófocles a Brecht*, Planeta, Barcelona, 1971.

Para autores particulares, véase J. A. K. Thomson, *Shakespeare and the classics*, 1952; R. Trousson, *Le thème de Prométhée dans la littérature européenne*, 1964; Fl. Prader, *Schiller und Sophokles*, 1954; F. L. Lucas, *Euripides and his influence*, 1928; W. Suess, *Aristophanes und die Nachwelt*, 1911; R. G. Tanner, «The dramas of T. S. Eliot and their Greek models», *Greece and Rome*, XVII (1970), pp. 123-134. M. R. Lida de Malkiel, *La originalidad artística de «La Celestina»*, Eudeba, Buenos Aires, 1970[2], pp. 27 ss., sobre todo el capítulo «El género literario»; Alfredo Hermenegildo, *La tragedia en el Renacimiento español*, Planeta, Barcelona, 1973. Para España, en términos generales, se remite a la bibliografía particular que puede verse en Francisco Rico, ed., *Historia y crítica de la literatura española*, Crítica, Barcelona, 8 vols., 1980-1983 ss., vols. 1, 2 y 3; y en R. O. Jones, ed., *Historia de la literatura española*, Ariel, Barcelona, 6 vols., 1973-1974, vols. 1 y 3, que son los panoramas más recientes.

ARNALDO MOMIGLIANO

6. HISTORIA Y BIOGRAFÍA

I

Al igual que los antiguos romanos, somos conscientes de haber heredado la «historia» (*historía*) de los griegos. Heródoto es para nosotros el «padre de la historia», como lo fue para Cicerón. También somos conscientes de que la historia nos ha llegado como parte de un legado más vasto que incluye las más importantes actividades intelectuales (filosofía, matemáticas, astronomía, historia natural, artes figurativas, etc.) que seguimos cultivando, y, de forma muy particular, los más prestigiosos géneros literarios (épica, poesía lírica, oratoria, tragedia, comedia, novela, idilio) con que aún satisfacemos nuestras necesidades de expresión verbal.

Sabemos, no obstante, que, hablando con propiedad, no deberíamos hablar de «herencia» en el caso de la historia ni, dicho sea de paso, de ningún otro aspecto de la cultura griega. Desde que los humanistas de los siglos XIV y XV se dedicaron a restablecer la validez de los modelos antiguos tras las desviaciones medievales, el problema no es cosa de herencia estricta sino de elección consciente. La historiografía moderna ha optado por ser una continua confrontación con los originales griegos y con lo que los romanos hicieron con sus modelos. En consecuencia, hubo en el Renacimiento una resurrección y ulterior elaboración de las teorías (más esquematizadas que desarrolladas) que en la antigua Grecia definían las características de la historia y sus modalidades legítimas: la invención sofística de las «antigüedades», la idea isocrático-ciceroniana de la historia en tanto que género retórico, la concepción estrictamente utilitaria de la historia por Polibio y, por último, la separación de biografía e historia, de que da constancia, por ejemplo, Plutarco (*Alejandro*, I, 2).

En el enfoque de la historiografía griega hay implícitos algunos problemas fundamentales. Y de ellos somos quizá más conscientes que los historiadores de generaciones pasadas. Podemos plantearnos hasta qué punto la historiografía griega es compatible con la concepción bíblica del mundo; y en qué medida puede expresar nuestras propias concepciones al respecto. El primer problema lo entendieron ya los Padres de la Iglesia, que crearon la historia eclesiástica (y quizá de manera mucho más radical aquellos rabinos que, sencillamente, no escribieron historia). El segundo problema está implícito por lo menos en la reciente creación de las ciencias sociales, para las que no hay ningún precedente manifiesto, ni siquiera en los más «modernos» autores griegos, Tucídides y Aristóteles.

II

Una nueva rama de la actividad intelectual plantea siempre problemas sobre sus orígenes: sería verdaderamente paradójico que no nos viéramos confrontados con la cuestión de la génesis histórica de la historiografía griega.

Como los griegos tuvieron una larga tradición épica antes de ponerse a escribir prosa histórica, es tentador tomar a Homero como antepasado de los historiadores y añadir a los poetas épicos del «ciclo» y a los autores de poemas sobre la fundación de ciudades griegas (Semónides, Jenófanes). Se diría que Heródoto nos alienta en esta dirección. Pero los mismos griegos, como los romanos, sabían que había dos diferencias entre la historia y la poesía épica: la historia se escribía en prosa, y su objeto era separar los hechos de las fantasías sobre el pasado. Homero no contó con una autoridad excesiva como prueba de hechos concretos para los historiadores. El empleo de los textos como testimonios fue precisamente una de las operaciones características que diferenciaba a la historiografía griega de la poesía épica.

Más atención hay que prestar a una afirmación de Dionisio de Halicarnaso (*De Tucídides*, 5) que parece reflejar la opinión de eruditos helenísticos anteriores, aunque no perdería su interés si se la hubiera inspirado su propia familiaridad con la historiografía romana. Dionisio pensaba que la historiografía griega había comenzado con crónicas de ciudades o regiones basadas en testimonios locales, tanto sagrados como profanos. Esto parece *a priori* bastante probable, ya que las crónicas de ciudades y templos existieron no sólo en Roma, sino también en algunas de las civilizaciones orientales con que los

griegos tenían contactos. Es dudoso, en cambio, que Dionisio conociera ninguna crónica anterior al siglo v a. de C. Heródoto y Tucídides no manifiestan ningún conocimiento de tales historias arcaicas, aunque en modo alguno hubieran evitado una disputa con sus antecesores. Tucídides no nos cuenta en I, 13 dónde encontró su información sobre historia naval. Después de 500 a. de C., los cronistas locales no constituyeron más que un grupo —y no el más importante— entre los autores que forjaron el nuevo clima de investigación histórica. Sabemos de biógrafos y autobiógrafos (Escílax de Carianda, Ion de Quíos), de estudiosos de la cronología (Hipias de Elis), de investigadores de la historia literaria (Teágenes de Regio, Damastes de Sigeo) y, desde luego, de historiadores locales y particulares (Carón de Lampsaco, Antíoco de Siracusa). Por encima de todo hubo autores que, como Heródoto y en ciertos casos probablemente antes que él, quisieron informar a los griegos acerca del imperio persa o algunas de sus partes. El más antiguo (*c.* 460 a. de C. ?) es al parecer el obscuro Dionisio de Mileto, del que se decía había compuesto tanto un libro sobre «cosas persas» (*Persiká*) como un libro sobre «después de Darío». Más célebre fue Janto, autor de una historia de Lidia, extranjero helenizado que quiso mezclar algunas de sus tradiciones nacionales con relatos griegos para provecho de éstos: fenómeno que sería característico de la historiografía posterior, la helenística. Dos obras de «cosas griegas» (*Helleniká*), de Carón de Lámpsaco y Damastes de Sigeo, posiblemente fueron ya inspiradas por Tucídides. Es significativo que la mayoría de los primeros autores que escribieron en griego sobre asuntos históricos —Heródoto entre ellos— proceda de Asia o de las islas del Egeo. Esto no apoya necesariamente la opinión de Dionisio de Halicarnaso sobre los tipos originales de las obras históricas griegas, sino que plantea un problema más general, más fácil de plantear que de resolver, tocante a si los contactos con las naciones y la vida orientales bajo el dominio persa dieron algún impulso a la historiografía griega.

Heródoto (que escribió *c.* 445 - 425 a. de C.) cita claramente a Hecateo de Mileto como a su único antecesor autorizado. Hecateo, figura principal en la rebelión jónica de *c.* 500 a. de C., había querido poner orden y «racionalidad» en las genealogías míticas de los griegos (que consideraba susceptibles de contener «muchas historias ridículas») y había escrito una guía de viajes modélicos (*períodos*) en que se mezclaban la geografía y la etnografía. A su vez, Tucídides dio a entender que desaprobaba a dos contemporáneos suyos. Uno, el mismo Heródoto; el otro fue Helánico, un hombre culto de Lesbos que escribió muchos libros de historia local, mitografía y geografía,

entre ellos una crónica del Ática publicada después de 406 a. de C.

La novedad de Heródoto, en comparación con sus antecesores y contemporáneos, parece que fue doble. Fue al parecer el primero en dar una descripción analítica de una contienda bélica, las guerras médicas. Además, fue probablemente el primero en servirse de estudios etnográficos y constitucionales para explicar la guerra y dar cuenta de su resultado. La misma palabra *historia* en el sentido en que la utilizamos nosotros es un tributo a Heródoto en tanto que inventor o perfeccionador de un nuevo género literario. Heródoto, en los fragmentos etnográficos de sus escritos, empleó el vocablo *historia* como denominación general para designar las «investigaciones», aunque en el siglo IV a. de C. comenzó a significar lo que Heródoto había hecho, esto es, una investigación concreta sobre acontecimientos pasados.

Los tres componentes de la investigación herodotea —etnografía, investigación constitucional e historia bélica— no estaban indisolublemente unidos. La combinación se limitaba generalmente a dos elementos: o etnografía y constituciones, o etnografía y guerras, o constituciones y guerras. Tucídides es el ejemplo más claro de la casi total eliminación de la etnografía, aunque mantuvo la estrecha vinculación de la guerra y la historia constitucional. Los problemas constitucionales se analizaban independientemente, claro, sin referencia a la investigación histórica, según podemos ver en la *Constitución de Atenas*, atribuida a Jenofonte, aunque escrita *c.* 440 - 420 a. de C. No obstante, la relevancia —descubierta por Heródoto— que tenían costumbres, instituciones y guerras unas para con otras se mantuvo inherente a la investigación histórica, con el resultado de que una serie de hechos se trataba explícita o implícitamente como explicación de otra (una constitución mejor explicaba una victoria, pero una derrota podía redundar en cambios de costumbres e instituciones). Para ir un paso más allá, fue Heródoto quien convirtió en norma para historiadores la explicación de lo que se contaba.

La explicación adoptaba la forma de la búsqueda de causas, sobre todo de las guerras y las revoluciones. Desde Tucídides por lo menos vino a diferenciarse entre las causas inmediatas y las remotas: o entre las causas y los pretextos. El análisis causal de las transformaciones constitucionales fue a menudo más profundo que el de las causas de las guerras, ya que los griegos daban por sentada la existencia de hostilidades entre los estados independientes, mientras que no consideraban inevitables los conflictos políticos internos. Los historiadores griegos, por tanto, daban la impresión de ser más maduros cuando hablaban de revoluciones que cuando describían la

fenomenología de la guerra. Ni siquiera Tucídides y Polibio son excepciones.

Es bastante comprensible que la búsqueda de causas fuera menos descollante o, por lo menos, adoptara formas más intrincadas en el caso de la investigación etnográfica. Ocasionalmente se aducían factores geográficos como causa de peculiaridades somáticas y psíquicas: el amor a la libertad se relacionaba con un clima templado. Pero la más célebre de estas explicaciones ha de buscarse, no en un historiador, sino en el autor del tratado hipocrático *De los aires, las aguas y los lugares*. La etnografía se basaba en la convicción de la diferencia entre griegos y bárbaros, y esta diferencia parecía constituir una explicación más que suficiente. La investigación estaba limitada además por la nula propensión de los griegos a aprender idiomas extranjeros. La investigación etnográfica griega aportó muy poco al conocimiento de las lenguas no helénicas. Toda la información procedente de textos extranjeros era de segunda mano y estaba falseada. De modo que la etnografía griega se alimentaba de las peculiaridades de la conciencia nacional griega y, a su vez, alimentaba a éstas. Desde este punto de vista había poco entusiasmo por emprender investigaciones etnográficas en zonas particulares de Grecia. La curiosidad despertada por las regiones griegas se satisfacía investigando temas concretos, como los cultos y monumentos y, por supuesto, los dialectos. Esto estaba vinculado de manera natural con la historia política local. En el período helenístico, de un modo particular, los cronistas locales son también estudiosos de la historia local. Grecia, en sentido global, sólo despertó el interés etnográfico a los griegos en los períodos helenístico y romano, y aun así no siempre.

III

De Heródoto viene el precedente de que lo más apto para el historiador es la relación de un acontecimiento casi contemporáneo (las guerras médicas). Esto conllevaba una percepción concreta de la estructura de la investigación histórica basada en testimonios que podían comprobarse. Como la forma más sencilla de conocer las cosas es verlas, no sorprende que Heródoto valorase en grado sumo la observación visual directa y, a continuación, las informaciones de testigos de fiar. En la Grecia del siglo V a. de C. no abundaba el testimonio escrito, y los documentos transmitidos de siglos anteriores planteaban problemas de interpretación y fiabilidad que desbordaban las fuerzas de Heródoto. Así, un hecho cercano en el tiempo

volvíase preferible, aunque no se excluía la exploración de acontecimientos más lejanos, como el mismo Heródoto pone de manifiesto. Básicamente, Tucídides no hizo más que reforzar el rigor y coherencia de los criterios de Heródoto al preferir la historia contemporánea o casi contemporánea y negarse a contar nada que no tuviese por totalmente digno de crédito, mientras que aquél había considerado legítimo informar con advertencias previas lo que no podía comprobar directamente. Tucídides transcribió algunos testimonios (cartas, inscripciones, tratados) que casaban con su concepto de lo fiable, aunque es de notar que no se apartó de la norma herodotea de preferir el testimonio oral al escrito. Y dejó claramente a sus sucesores la impresión total de que la observación directa y los informes orales de testigos eran preferibles a los testimonios escritos. En tanto suprimía lo que no estimaba digno de crédito había un peligroso imponderable en su rigor. Pero introdujo un talante de seriedad que se convirtió en rasgo distintivo del historiador, o, si se quiere, de su actividad como tal. Y aunque no consideraba posible la reconstrucción detallada del remoto pasado, dejó una muestra memorable de cómo se podían sacar *algunas* conclusiones sobre la Grecia arcaica.

Con Heródoto, y más aun con Tucídides, el historiador se afirmó como testigo y registrador de las transformaciones —sobre todo recientes— que a su juicio eran lo bastante importantes para transmitirse a la posterioridad. En esta opción tenía en cuenta, y aun reflejaba, los intereses dominantes de la comunidad a que pertenecía. Los acontecimientos militares y políticos se destacaron como los principales temas de la historiografía griega.

Fue también el ejemplo de Heródoto, y luego de él el de Tucídides, el que hizo que los griegos fueran reacios a adjudicar la plena dignidad de historia a la simple narración de hechos locales. La crónica local ateniense (*Atides*), aunque abarcaba a personalidades destacadas y cambios constitucionales importantes, nunca se puso al mismo nivel que la historia de la guerra del Peloponeso, con su perfil panhelénico. El canon de los grandes historiadores griegos compuesto en la época helenística refleja esta opinión al excluir a los historiadores locales. La comunidad sobre y por la que los «buenos» historiadores hablaban no fue la de la ciudad particular. Su más evidente referencia era la Grecia en conjunto. Aceptada la diferencia entre Grecia y cualquier tierra bárbara (como había expuesto ejemplarmente Heródoto), el historiador tenía que admitir, desde luego, los conflictos entre estados griegos y entre partidos dentro

de los estados griegos (como había expuesto ejemplarmente Tucídides).

En la misma perspectiva, era difícil atribuir la calidad de historia global al estudio de genealogías, fundación de ciudades, festivales, rituales, leyes, costumbres, palabras, sistemas cronológicos, etcétera. La investigación de estos temas siguió en un recinto aparte al que Hipias parece dio el nombre de «arqueología» (Platón, *Hipias mayor*, 285 D). Según el mismo Hipias, lo «arqueológico» tenía un atractivo especial para los espartanos. Esta denominación, sin embargo, no se aceptó universalmente en el mundo grecorromano. Quedó para el Renacimiento el agrupar bajo el nombre de «Antigüedades», heredado de Varrón, todos los elementos históricos que no casaban con la idea herodoteo-tucidídea de historia centrada en la política y en la guerra. Por el mismo motivo, no eran historia los escritos biográficos, aunque la historia propiamente dicha pudiera contener breves pasajes biográficos. Jenofonte escribió dos veces sobre Agesilao, una desde el punto de vista biográfico y la otra desde el histórico. Este tipo de biografía, que apareció al principio en forma de encomio, contribuyó a su separación de la historia. Fue otro rasgo implícito en el enfoque herodoteo-tucidídeo y relativo a que la historia, pues apunta a la verdad, debe frenar los excesos del elogio y la condena. Es probable que la historia local, además, adoleciera de esta sospecha de tendenciosidad. Los griegos se conocían a sí mismos: apreciaban la fuerza de la lealtad local. La historia «real» estaba por encima de las rencillas locales.

IV

La creación de Heródoto y la elaboración tucidídea hunden sus raíces en la revolución intelectual del siglo v, de donde toman su pleno significado. Fue la época en que la tragedia, la comedia, la medicina, la filosofía y la elocuencia o se crearon o se transformaron. Aun si no supiéramos que Sófocles era amigo de Heródoto percibiríamos la vinculación de éste con aquél en su faceta moral, religiosa y política. Tucídides, Hipócrates y Eurípides se evocan uno a otro de manera irresistible. Una de las innovaciones de Tucídides —el empleo de discursos ficticios para dar cuenta de corrientes de opinión pública y reconstruir los motivos de los dirigentes políticos— es inconcebible sin la formalización de la oratoria pública que se dio a fines del siglo v dentro y fuera de Atenas. En otras civilizaciones, la exposición escrita de acontecimientos se inspiraba en las artes

figurativas contemporáneas o, por lo menos, podían ilustrarse fácilmente con las mismas. De la historiografía oriental antigua se ha dicho (y no sin exageración) que tiene su origen en las pinturas y relieves narrativos. Los relatos históricos medievales recuerdan la pintura contemporánea y, a decir verdad, se ilustran a menudo con miniaturas. Los escritos históricos griegos apenas estaban influidos por el arte contemporáneo. El «estilo de frontón» atribuido a Heródoto no es muy convincente, ni siquiera como metáfora. El estilo de la historia griega estuvo básicamente regulado por las normas de la prosa y por su particularidad respecto de los demás géneros literarios.

La forma herodotea y tucidídea de historia no sólo aprende de otras ramas del conocimiento y hace aportaciones a ellas (la influencia recíproca es particularmente evidente en el caso de la filosofía), sino que además las presupone. No es propio de la historia decir la última palabra sobre las cosas o medir en su justa medida la importancia de los dioses para los hombres, ni, ciertamente, analizar sistemáticamente la naturaleza (*physis*) del hombre: para esto hay otras disciplinas. El rumbo dado por Heródoto y más aun por Tucídides al arte de la historia presupone —y contribuye a reforzar— la hipótesis de que la intervención de los dioses en los asuntos humanos no es ni constante ni demasiado patente. Pero esto es más una aceptación implícita, o un aprovechamiento, de la tendencia general del pensamiento griego del siglo V que un objetivo programático. Incluso en los siglos posteriores la importancia secundaria de los dioses en las descripciones históricas presupone más que expresa la falta griega de interés por la especulación teológica. La historia tenía un objetivo limitado y una base cultural variada, nada rigurosa desde el punto de vista erudito. Quería conservar un registro fiable de acontecimientos pasados y por tanto tenía que determinar sus criterios de fiabilidad. Había que prestar particular atención a las guerras y a las revoluciones políticas porque éstas y aquéllas provocaban cambios relevantes. Estaba obligada a dar una explicación de los hechos en la medida en que ésta fuera compatible con los testimonios. Las explicaciones metafísicas, por norma, o se evitaban o se insinuaban sólo de pasada. Más tarde, en el período helenístico, algunos historiadores (entre los cuales Polibio es el más importante) se sirvieron con particular fruición de la idea de *Tyche* (fortuna), que representaba una forma elegante de soslayar cualquier compromiso religioso o filosófico serio.

Aunque parecía que los historiadores estaban dispuestos a rendir homenaje a la filosofía, y algunos filósofos (como Platón, en

Las leyes, y Aristóteles) extraían enseñanzas de la investigación de hechos históricos, la filosofía griega en general trató a la historia con pocas contemplaciones. A los filósofos se les antojaba que la historia estaba enraizada en ese mundo transitorio de ambiciones y pasiones del que la filosofía tenía al parecer que liberar al hombre. Un filósofo directamente vinculado con la historiografía y a todas luces aficionado a la misma como Posidonio, del siglo I a. de C., es lo bastante excepcional para haberse convertido en un misterio. El influjo de la filosofía en los historiadores indujo a algunos a mutar los libros históricos en novelas filosóficas. Jenofonte dio con la *Ciropedia* el modelo de la pseudobiografía pedagógica. Dos generaciones más tarde, Onesícrito transformó la vida de Alejandro en una novela cuasicínica. Sus contemporáneos Hecateo de Abdera y más aun Evémero presentaron sus especulaciones en forma de etnografía.

Puesto que los historiadores eran libres de introducir en el texto las reflexiones filosóficas o religiosas que se les antojase, se puede adscribir opiniones filosóficas o religiosas concretas a historiadores determinados. Pero queda por demostrar que basaran sus consideraciones en ideas filosóficas o religiosas. Muchas polémicas tediosas sobre la circularidad del tiempo en la historiografía griega se podían haber ahorrado si se hubiera visto que el lapso de tiempo con que los historiadores griegos trabajan normalmente es demasiado corto para ser definido como lineal o circular. Un caso revelador es el de Polibio, quien teorizó el ciclo de las formas constitucionales y, en cambio, describió acontecimientos militares y políticos corrientes sin remitirse a circularidad alguna. Y las civilizaciones posteriores (la árabe sobre todo) pudieron asimilar el pensamiento filosófico y científico de los griegos sin ser influidos significativamente por su pensamiento histórico.

V

Se partía de la base de que el relato del historiador causaría algún placer a los lectores. Al mismo tiempo difícilmente se podía justificar su existencia si además no era útil. Pero la relación exacta entre placer y utilidad, y la forma de ambos, habían sido temas de controversia y de preferencia personal por lo menos desde que Tucídides acusó a Heródoto de plantearse la delectación antes que la instrucción. El cuidado con que Tucídides escribía su prosa demuestra, sin embargo, que ni siquiera él daba de lado el aspecto

placentero de su exposición. Naturalmente, tenemos que distinguir entre las técnicas adoptadas por los historiadores para dar amenidad y las teorías sobre la forma apropiada de procurarla. En el siglo IV a. de C., Eforo y Teopompo se sirvieron de técnicas retóricas que habían aprendido en la escuela de Isócrates para animar lo que escribían. Clitarco y otros historiadores de Alejandro Magno se hicieron notorios por su tendencia a divertir al lector. En los siglos III y II a. de C. se dio entre algunos historiadores una tendencia a dramatizar y volver «patéticos» los acontecimientos, como es el caso de Filarco (a quien conocemos sobre todo por su crítico Polibio) y del autor del libro segundo de los Macabeos. Lo que sigue sin estar claro es la relación entre esta técnica «patética» y la teoría de la historiografía como «imitación» (*mímesis*) que parece propuso o apoyó Duris para salvar la historiografía política de los reparos de Aristóteles. Polibio reaccionó condenando toda apelación a los sentimientos y subrayando la importancia de la escueta experiencia política y el conocimiento geográfico del historiador.

El lado más flojo de los historiadores griegos fue su enfoque de los testimonios (esto es, su criterio para determinar los hechos). La falta de normas precisas para recoger y seleccionar los datos confundía tanto a los autores como a los lectores. A Heródoto se le podía tratar alternativamente como padre de la historia y como embustero porque nadie estaba en situación de comprobar lo que había contado. A su más joven rival Ctesias se le creyó cuando acusó a Heródoto de mentir, aunque también a él se le conocía por embustero. Sólo la moderna investigación orientalista ha sido capaz de demostrar que Heródoto fue un informador fidedigno (dentro de los límites de su información), mientras que Ctesias careció de escrúpulos. Las normas retóricas de composición, además, complicaban las cosas, mediante razones o excusas para apartarse de la verdad, incluso cuando ésta se sabía de manera innegable. La elección de temas históricos se correspondía tan directamente con los inmediatos intereses de la vida política griega que resultaban opresivos. Tanto la vida espiritual como la económica fueron tema secundario (y malamente delimitado) para los historiadores. Lo que a su vez condicionaba los principios explicativos. Otras limitaciones en el análisis y por tanto en la explicación eran inherentes a la preferencia total por la forma narrativa de la historia política, mientras que la biografía y la mera erudición del pasado adoptaban con frecuencia una forma descriptiva que permitía mejor el análisis. Con digresiones y excursos en que los historiadores solían decir lo que más les interesaba se ponía algún remedio, aunque las digresiones no afectaban

casi nada a la principal línea interpretativa (como es obvio, por ejemplo, para los lectores de los capítulos de Tucídides sobre los cincuenta años anteriores a la guerra del Peloponeso y de la teoría de Polibio sobre el ciclo de las constituciones).

Para los griegos, por consiguiente, la historia no fue una ciencia con método diáfano que crease un cuerpo de conocimientos indiscutibles. Como no se incluyó los programas educativos corrientes, salvo para extraer ejemplos retóricos, fue también básicamente una actividad no profesional. Aunque estaba en la naturaleza de las cosas que un buen historiador tuviese un continuador, el continuador podía ser de cualquier parte, sin ninguna vinculación en lo tocante a escuelas. No sabemos por qué Jenofonte, Teopompo y el autor (a veces identificado con Gratipo) del fragmento histórico conocido por *Hellenica Oxyrhynchia* optaron por continuar a Tucídides, ni por qué Posidonio y Estrabón emparentaron sus trabajos históricos con los de Polibio. La obra realizada en la escuela aristotélica sobre antigüedades constitucionales, y quizá sobre biografía, es la más importante excepción del carácter individual y falto de escuela de la historiografía griega en conjunto; dicha obra no se hizo con vistas a la historia política corriente, sino para preparar el terreno de la teoría filosófica.

Se ha observado repetidas veces que los historiadores fueron a menudo exiliados de grado o por fuerza de la propia ciudad de origen. El elenco de historiadores importantes que escribieron en el extranjero comprende a Heródoto, Tucídides, Jenofonte, Ctesias, Teopompo, Filisto, Timeo, Polibio, Dionisio de Halicarnaso y, en cierto sentido, a Posidonio, que escribió como ciudadano de Rodas, pero que había nacido en Siria. Esto llega a sugerir quizá que la historiografía, a menos que fuera historia local para satisfacer el patriotismo particular, tuvo un estatus ambiguo en la sociedad griega. Era ciertamente más fácil obtener información exacta de un tema amplio y ser imparcial si se contaba con la movilidad del exiliado.

Si el historiador trabajaba solo por norma, no estaba necesariamente solo después del trabajo. La tentación de complacer y halagar era continua, sobre todo cuando la historiografía se centraba en acontecimientos recientes. Los estados sabían cómo recompensar a los historiadores célebres; incluso Heródoto se llevó un buen pellizco de Atenas, según una historia que parece tener una base documental. Alejandro Magno hizo el experimento de incluir a un historiador en su cortejo, Calístenes ... y lo mandó matar. Más tarde, los reyes helenísticos y los emperadores romanos tuvieron poder tanto para honrar como para perseguir a los historiadores. Faltos de

apoyo institucional (y en consecuencia no hablando nunca con exactitud de las instituciones), los historiadores tenían que confiar en la inspiración e integridad propias.

Pese a todas estas dificultades, los historiadores posteriores a Tucídides manifestaron una gran capacidad para experimentar y adaptarse a nuevas circunstancias. Su vitalidad se puede medir de dos maneras: teniendo en cuenta la cantidad de formas nuevas de historiografía que crearon y nos han transmitido, y advirtiendo que la historiografía, después de Alejandro, se difundió entre los no griegos y se convirtió en una forma internacional de comunicación. El punto de partida de todas estas secuelas lo representan, desde luego, Heródoto y Tucídides. Pero sus sucesores remodelaron y simplificaron el ejemplo de ambos, altamente individualizado o bien forjaron nuevos tipos. Ni siquiera en el Renacimiento y después se imitó mucho y con fidelidad a Heródoto y Tucídides. Fueron más un estímulo que un modelo estricto. La idealización decimonónica de Tucídides como el perfecto historiador señala el punto en que la historiografía moderna comenzó a establecer pautas de investigación histórica desconocidas para el mundo clásico (como la historia económica, la historia de las religiones y, más allá de ciertos límites, la historia cultural).

VI

La cultura griega era muy introvertida en el siglo IV a. de C. y la continuación etnográfica de la obra de Heródoto se limitó a informaciones de segunda mano sobre Persia (Ctesias y, pese a lo poco que de él se conoce, Dinón). La monografía tucidídea sobre la guerra y la política casaba con la época. Fue ella quien aportó el modelo no sólo para el relato de las guerras particulares, sino también para libros sobre «cosas helénicas» (*Hellenikâ*), uno de los cuales, escrito por Jenofonte, ha llegado hasta nosotros. La principal divergencia externa respecto de Tucídedes fue el abandono (gradual en Jenofonte) del esquema de los anales. Teopompo, que en su juventud había competido con Jenofonte escribiendo sus propios *Hellenikâ*, advirtió que la intervención de Filipo de Macedonia en los asuntos griegos introducía un fuerte elemento personal en la política de Grecia. Transformó los *Hellenikâ* en *Philippikâ*, «de las cosas de Filipo». El cambio no habría sido posible sin el desarrollo contemporáneo del arte de la biografía, aunque se mantuvieron elementos esenciales de la monografía tucidídea. Por otro lado, Fi-

listo, un historiador siciliano, aplicó métodos tucidídeos a la historia de su isla, que ya había tratado de manera herodotea su antecesor Antíoco de Siracusa.

El modelo tucidídeo no lo olvidaron nunca los historiadores helenísticos, romanos y bizantinos. A veces se imitaron sólo su estilo y pródigo uso de los discursos, pero por regla general la coordinación de los análisis políticos y militares sobrevivió a las transformaciones. Resultó ser un instrumento satisfactorio para registrar períodos limitados de guerra complicadas por agitaciones o revueltas internas: Salustio, pese a todos sus rasgos personales, así lo demuestra. Aunque ya en el siglo IV a. de C. hay una tendencia a convertir la monografía tucidídea en una historia griega global desde los comienzos. Éforo de Cime (¿seguido por Anaxímenes de Lámpsaco?) fue quien concibió esta ampliación. Tucídides, desde luego, había señalado ya esta vía en sus capítulos introductorios sobre la historia griega arcaica; y las historias locales comenzaban desde los orígenes de una ciudad o de una unidad regional. La ambición de Éforo fue dar, no detalles eruditos, sino un informe cabal de los acontecimientos pasados, políticos y militares, de toda Grecia. Una historia con tal objetivo tenía que definir sus propios límites en relación con la era mítica y estaba obligada a incluir descripciones de naciones extranjeras (o «bárbaras») en los conflictos políticos y contrastes culturales con los griegos. Polibio consideraba a Éforo su antecesor en la redacción de una historia universal, aunque conviene añadir que Polibio tenía una concepción muy estrecha de este concepto. Éforo fue más bien el fundador de la historia nacional y dio ya muestras (si hay que confiar en lo que de él sobrevive en fuentes posteriores, como Diodoro) de esa característica nefasta de la historia nacional, el prejuicio patriótico. Cuando Plutarco condenó a Heródoto por filobárbaro, aceptó la serie de valores introducida por Éforo. Para éste la universalidad existía sólo en la forma de excursos subordinados a la historia griega. Los analistas romanos aceptaron básicamente el tipo de historia nacional griega con algunas adaptaciones a las costumbres locales relativas al registro de sucesos (un legado de la antigua gran crónica, aunque los historiadores romanos no se preocuparon mucho al respecto). En el tipo eforiano (y romano) de narración, era manifiesta la explotación de la obra histórica ya existente, y quizá también inevitable. Fue Éforo por tanto quien dio comienzo a la moda que ha durado hasta nuestros días tocante a confeccionar libros con otros libros, esto es, a compilar. No es casualidad que el género del epítome —o resumen— histórico aparezca por primera vez con un contemporáneo de Éforo, Teopompo,

que condensó a Heródoto en dos libros. Las compilaciones no necesitan mucha *historía* en el sentido herodoto. Polibio, por ejemplo, lo sabía muy bien; pese a todo, con Eforo se convirtió en una práctica corriente en historiografía.

Mientras tanto, Jenofonte, que jugó un gran papel en la transmisión del modelo tucidídeo, creó, o contribuyó a crear, modelos nuevos con su memoria personal de cuando comandó la retirada de los Diez Mil (*Anábasis*) y con la encomiástica biografía del rey Agesilao (en que le había precedido el encomio de Isócrates del rey Evágoras). Sus «Recuerdos» (*Memorabilia*) de Sócrates y su *Ciropedia* fueron también tipos historiográficos en potencia, y funcionaron como tales posteriormente, aunque no es probable que el mismo Jenofonte les diera ningún valor como registros factuales.

En los tiempos antiguos hubo libros sobre la educación (o sobre la juventud) de grandes hombres, y volvieron a impulsarse en el Renacimiento; su condición, a caballo entre la historia y la novela, se mantuvo ambigua. Las colecciones de dichos de hombres importantes se multiplicaron después de Jenofonte y desde entonces se han utilizado para engrosar la biografía de filósofos, santos y reyes incluso. Las memorias de generales se volvieron un género popular cuando, después de Alejandro, los generales gobernaron el mundo conocido; siguen todavía en nuestro repertorio. Las memorias de dos generales, Ptolomeo (el rey Ptolomeo I de Egipto) y Jerónimo de Cardia, fueron la fuente principal para la historia de Alejandro y sus sucesores. César aportó al género su prestigio y su habilidad estilística. En el siglo II d. de C. el gobernador provincial romano e historiador griego Arriano se sirvió de las memorias de Ptolomeo y de las de un compañero menor de Alejandro, Aristóbulo, para compilar lo que la casualidad ha convertido en la historia más autorizada de las campañas de Alejandro con que contamos. Escribió también una memoria de su propia campaña contra los alanos. Sería pedante separar en tales memorias —en que el autor suele hablar en tercera persona, aun si es un protagonista— los elementos biográficos, los autobiográficos y los «históricos». Polibio sabía bien que la biografía de un general era a veces diferente de la historia de los hechos en que intervenía, aunque hasta qué punto se preservaba esta distinción es cuestión aparte. Con la caída de la ciudad-estado y el surgimiento de las monarquías, primero en el Oriente helenístico y luego en Roma, el período de mandato de un soberano se convirtió en unidad natural de la historia política: la historia fue haciéndose paulatinamente biográfica.

También la biografía floreció en los períodos helenístico y roma-

no, cuando los autores extendieron el enfoque biográfico a toda suerte de personas representativas de ciertas formas de vida (teórica, práctica, hedonista, etc.). La biografía de intelectuales planteaba sus propios problemas metodológicos: poco se sabía de su vida, salvo lo que podía inferirse de sus obras. Hasta para autores del siglo IV a. de C. y después, que ya contaban con un poco de tradición biográfica, siguió dándose el problema de la medida en que las obras reflejaban el carácter del hombre. La libertad y arbitrariedad con que los biógrafos deducían las obras de la vida y viceversa nos parece hoy asombrosa. Había cierta notable incapacidad para apreciar las bromas de la comedia antigua, que a menudo se convertían en hechos consumados. Poco es lo que sobrevive de la biografía helenística en su forma original (tuvimos que esperar a que un papiro nos transmitiera la biografía de Sátiro sobre Eurípides), pero los maestros de la biografía griega y latina de la época imperial trabajaron sobre modelos helenísticos y, a su vez, se convirtieron en modelos de épocas posteriores. El latino Cornelio Nepote y, más claramente, el griego Plutarco idealizaron el pasado griego y romano, y compararon a «héroes» griegos con «héroes» romanos. En los siglos III y IV d. de C., de Filóstrato a Eunapio, la biografía se utilizó para defender el paganismo, mientras que los cristianos daban a la luz asimismo sus vidas ejemplares de obispos, monjes y mártires.

Los modelos biográficos paganos de comienzos del siglo II d. de C., Plutarco y Suetonio, sobrevivieron en la Edad Media, no obstante la introducción cristiana de nuevos temas y modalidades. El relato cronológicamente organizado de una vida (como el que tenemos en Plutarco) ha de distinguirse de la descripción sistemática de un individuo como la que nos brindan los «Césares» de Suetonio y las vidas de filósofos de Diógenes Laercio (¿s. III d. de C.?). Ambos tipos tienen sus raíces en la biografía helenística y en última instancia se remontan a las dos partes (sobre «la vida» y sobre «las virtudes») del *Agesilao* de Jenofonte. Tras haber recibido, de manera informal, el favor de los tiempos posclásicos, los dos tipos de biografía se reflejan incluso hoy en la distinción entre la «vida» y el «retrato» o «perfil humano».

Desde el siglo IV a. de C. hubo también cartas biográficas y autobiográficas, una de las más antiguas y célebres de las cuales se debe o atribuye a la pluma de Platón. La autobiografía, bien en forma epistolar, bien de otra suerte, contenía posibilidades de desarrollo tendente al género del soliloquio y las confesiones. Nuestros modelos son las *Meditaciones* de Marco Aurelio y las *Confesiones* de san Agustín, aunque son obscuros los orígenes de ambos géneros.

VII

Las conquistas de Alejandro proporcionaron un nuevo campo de acción a la etnografía herodotea. Como los paisajes descritos por Heródoto eran ya en su mayor parte territorio sometido al dominio grecomacedonio, se diría que tenía que haber una mejor información, y, en cierta medida, ya se disponía de ella. Algunos nombres de etnógrafos se hicieron célebres en los siglos III y II a. de C.: Hecateo de Abdera para Egipto, Megástenes para la India y Agatárquides en general para Asia y Europa. Lo poco que sabemos de ellos es casi exclusivamente de segunda mano. Agatárquides parece con todo que fue un observador muy humano de la vida corriente. Más típico fue Hecateo de Abdera, autor de una utopía filosófica antes que de una verdadera historia de Egipto. Es difícil eludir la conclusión de que los intelectuales griegos del primer período helenístico se interesaron más por los problemas de geografía física y de astronomía (Eratóstenes) que por el conocimiento de las naciones entre las que se movían como señores. No aprendían el idioma de los nativos. Menandro de Éfeso fue la excepción, si es que era griego y estudió de veras el fenicio y otros registros extranjeros, como afirma Flavio Josefo (*Contra Apión*, I, 116). La mayor de las obras debidas a los primeros historiadores helenísticos trata, no del Oriente, sino del Occidente no conquistado. Fue fruto de un siciliano exiliado en Atenas, Timeo, y reflejó su aislamiento en la sociedad contemporánea. Como fue el primero en incluir a Roma en el horizonte de la historia griega, los romanos le prestaron mucha atención y sin duda aprendieron mucho de él en sus primeros intentos de asimilar el arte griego de la historiografía. Polibio, por tanto, le atacó como a su rival más peligroso.

Aislado en su momento, Timeo apuntaba al futuro, a la época en que los romanos comenzaron a conquistar Oriente y Occidente. Los estudiosos griegos de etnografía —como Polibio, Artemidoro de Éfeso, Apolodoro de Artemita y Posidonio— se apresuraron a describir Hispania, la Galia y Partia. Un gran sabio, deportado a Roma como esclavo, Alejandro Polihístor (*c.* 70 a. de C.), se especializó en proporcionar a sus amos los conocimientos etnográficos que necesitaban para gobernar o por lo menos disfrutar del mundo que dominaban. Uno de sus libros, sobre los judíos, fue lo bastante útil para proporcionar a los Padres de la Iglesia algunas de sus más recónditas citas de autores judíos. Es este conocimiento tardohelenístico, bajo hegemonía romana, más que la doctrina de los pri-

meros tiempos helenísticos, lo que se resume en la geografía de Estrabón, fruto en sí misma de la erudición griega inspirada por los ideales e intereses del imperialismo romano. La casualidad hizo de Estrabón (siglo I d. de C.) el principal transmisor de la etnografía antigua a tiempos posteriores: de él hemos heredado nuestra idea de «geografía histórica».

También helenística es nuestra idea de las guías histórico-geográficas para visita de lugares de interés, en el país propio o fuera de él. Polemón de Ilión, que en el siglo II a. de C. escribió sobre su propia ciudad, sobre la Acrópolis de Atenas, sobre «inscripciones ciudad tras ciudad», sobre Samotracia, incluso sobre Cartago, es un buen ejemplo temprano de una mezcla de intereses turísticos griegos y no griegos. Pero fue Pausanias, que en el siglo II d. de C. se confinó en Grecia, quien se convirtió en prototipo de este género para los eruditos renacentistas... por el solo hecho de haber sobrevivido.

Aunque el paso de la erudición griega de un ámbito local a otro nacional es particularmente notable en el período romano, ya Dicearco había escrito bajo dominio macedonio en el siglo III a. de C. una «vida de Grecia» (título llamativo) llena de nostalgia. No parece que tuviera muchos seguidores en este género omnicomprensivo y sobrecargado, aunque inspiró a Varrón a hacer lo mismo respecto de Roma. Aparte de escribir una «vida de los romanos» sobre las pautas proporcionadas por Dicearco, Varrón sobrepasó a su modelo con las ciclópeas *Antigüedades romanas* (divididas en «divinas» y «humanas») que dominaron la erudición romana hasta san Agustín. La obra de Varrón no sobrevivió en los comienzos de la Edad Media, pero lo que dijo san Agustín al respecto movió a Flavio Biondo a ensayar una revitalización del género y al final a crear el tipo de las «Antigüedades» renacentistas y modernas.

Los griegos proporcionaron a los romanos materiales más que suficientes para cartografiar el imperio y buenos modelos de erudición. Procuraron comprender y contar la historia romana de un modo que satisficiera lo mismo a romanos que a griegos. Es posible que algunos opusieran el punto de vista griego al romano al escribir la historia de Roma. Los testimonios no son claros. El célebre debate, todavía reflejado en Tito Livio, Justino, Plutarco y hasta Amiano, a propósito del papel jugado por la suerte sola en las victorias romanas parece haber surgido al calor de la propaganda bélica antes de entrar en las obras históricas. Los problemas de erudición acerca de los orígenes romanos daban oportunidad de zaherir la vanidad romana, lo que era menos peligroso y exigía menos argumentos. Dionisio de Halicarnaso se refiere con disgusto a algunos de estos críticos

de las tradiciones romanas. Los historiadores «verdaderos», que habían leído a su Tucídides y a su Eforo, se esforzaban por explicar el imperio romano de manera que fuera aceptable para ambas naciones. Siempre es difícil escribir una historia coherente desde la oposición cuando no hay esperanzas de sacudirse el yugo extranjero.

Polibio sigue siendo la expresión única del momento en que los griegos admitieron por primera vez en su historia la pérdida absoluta de su independencia. La simbiosis grecomacedonia de los siglos anteriores no les había obligado a una afirmación tan catastrófica, y ni siquiera les había preparado para ello. Polibio fue un contemporizador genial. Adaptó la historiografía tucidídea a la nueva situación escribiendo una historia del mundo contemporáneo con tiento escrupuloso en punto a la verdad factual, la competencia política y militar, la observación directa y el cuidado por los discursos que Tucídides había prescrito. Para la organización de su historia universal, aunque limitada a los últimos cincuenta años, Polibio se ayudó del ejemplo de Eforo, al que respetaba, y de Timeo, a quien fingió desdeñar. Pero el plan expositivo era suyo. Suyo fue también el acento en el uso práctico de la historia, con el cual tiene mucho que ver la hábil presentación del triunfo romano como inevitable y duradero. Polibio inspiró a Posidonio, guió a Tito Livio (en la medida en que éste era susceptible de ser guiado) y ya al final movió al pagano Zósimo (comienzos del siglo VI) a afrontar la caída de Roma al igual que él, Polibio, había afrontado su ascenso. Antologado y por tanto mutilado en Bizancio para proporcionar ejemplos de operaciones militares y misiones diplomáticas, volvió a la Europa occidental a comienzos del siglo XV. Admirado primero en Florencia (por Maquiavelo, entre otros), a mediados del siglo XVI había conquistado ya la posición de maestro de la historia militar y diplomática en toda Europa. Fue el historiador griego más acreditado hasta la Revolución francesa, en que lo reemplazó Tucídides.

Después de Polibio, fue insoslayable la cuestión de cómo la historia romana se relacionaba con la universal. Posidonio caló con profundidad en la inquietud social del período entre 145 y *c.* 63 a. de C. Retrató tanto la degeneración de las monarquías helenísticas como la rapacidad de los financieros romanos. Cuando describió con afecto la vida tribal de las Galias e Hispania, sabía probablemente que los romanos estaban destinados a transformarla. La influencia de las especulaciones orientales, sobre todo de la judaica, sobre la sucesión de los imperios, se mezclaba con las investigaciones de los historiadores griegos. En las historias universales escritas en griego en el siglo I a. de C. por Diodoro y Nicolás de Damasco (éste con-

servado sólo fragmentariamente), prevalecen los presupuestos helénicos. Diodoro tiene en realidad grandes dificultades para vincular la historia griega y romana. La mezcla de elementos helénicos y orientales empapa más aun la estructura de la historia universal que escribió en latín el galorromano Trogo Pompeyo, que pertenece al mismo período y nos ha llegado sólo en el resumen de Justino (siglo II d. de C.). Es un problema sin resolver si Trogo se guió por una fuente griega. El autor, fuese quien fuese, que por vez primera mezcló las especulaciones orientales con la historiografía grecolatina preparó el camino para los resúmenes de historia universal de finales de la Antigüedad, de los que el compilado en latín por Orosio (comienzos del siglo V) se leía en la Edad Media incluso en una traducción árabe.

La modificación de las formas griegas por otros historiadores griegos para escribir historia romana creó prototipos influyentes. Dionisio de Halicarnaso se sirvió de ingredientes básicos de historia griega local para confeccionar una historia monumental de la Roma arcaica o «Antigüedades romanas». Leyó tanto a los estudiosos del pasado como a los cronistas romanos. Flavio Josefo imitó el resultado en sus *Antigüedades judías* (donde «antigüedades» se utiliza nuevamente en el sentido de historia antigua o arcaica). Demasiado se ha perdido de la historiografía del imperio romano para permitir conjeturas a propósito de los orígenes de la historiografía de naciones bárbaras que apareció en los siglos VI y VII. Aún no está claro dónde hallaron sus modelos Casiodoro, Gregorio de Tours y Beda. Pero las *Antigüedades* de Dionisio y Josefo tuvieron mucho que ver en este asunto.

En el siglo II d. de C. Apiano se sirvió de la historia local y la etnografía griega para abarcar la expansión de los romanos. Dividió las guerras según las regiones, con el resultado de que tuvo que confeccionar, al margen de este orden geográfico, una sección especial para «guerras civiles». Apiano (de Egipto) expresaba la nueva concepción, propia del siglo segundo, del imperio romano como yuxtaposición de regiones diversas. La concepción no duró mucho, y en consecuencia no tuvo Apiano imitadores inmediatos, aunque su idea de la «historia de las guerras civiles» y su ejemplo de historias paralelas de guerras regionales volvió a cobrar prestigio en el Renacimiento y después. No sólo en Davila y Clarendon, sino también en Ranke hay todavía más de un rasgo de Apiano. En el siglo III d. de C., la fusión de tradiciones históricas griegas y romanas fue tal que el historiador griego y senador romano Dion Casio compiló una historia romana en 80 libros según el esquema de la analís-

tica romana, no obstante con un estilo inspirado sobre todo por Tucídides. Dion enseñó a los bizantinos (más por medio de resúmenes de su obra que mediante el texto original) buena parte de lo que éstos supieron de la historia romana. Pero como modelo los bizantinos prefirieron a Herodiano, que escribió *c.* 240 d. de C. sobre acontecimientos que iban desde la muerte de Marco Aurelio hasta 238 d. de C. Ellos lo legaron a los primeros humanistas, que compartieron su admiración. Ambas partes se tomaron en serio los juramentos de veracidad de Herodiano, que comprobaciones más rigurosas han reducido a un perjurio casi continuo. Dexipo, que se esforzó mucho por seguir el ejemplo tucidídeo en sus *Historias escitas,* un recuento de las guerras de los godos del siglo III, estaba condenado a desaparecer.

VIII

Uno de los factores técnicos que hizo posible la historia universal en el período helenístico fue el desarrollo de los estudios cronológicos. Los resultados se calcularon al final y hasta nosotros ha llegado alguno de estos cálculos en los cronistas cristianos (Eusebio). Pero el abismo entre los creadores de la cronología científica del siglo III a. de C. (Eratóstenes) y los cánones cristianos es grande. Conocemos mejor a los segundos que a los primeros; de los segundos fue de donde partió Escalígero en el Renacimiento tardío. No obstante, nos basta con los textos helenísticos originales —como los fragmentos del «Mármol de Paros» (una crónica grabada en una inscripción encontrada en Paros) y de la crónica de Apolodoro— para saber cómo eran los libros de cronografía helenística: y vale la pena preguntarse si Apolodoro escribió en verso para ser memorizado.

Para los demás tipos de investigación erudita helenística del pasado nos encontramos en peor situación. Sólo en contadas ocasiones tenemos un atisbo del producto original. Unos cuantos fragmentos valiosos se han recuperado gracias a los papiros (por ejemplo, un fragmento de las notas de Dídimo sobre Demóstenes). Una obra de Dionisio de Halicarnaso sobre Dinarco trata de la cronología y autenticidad de los textos en la mejor tradición de la filología alejandrina. El mismo Dionisio y luego Plutarco y Luciano tienen ejemplos de disputas literarias que afectan a la historiografía: y versan tanto de la forma como del contenido. Los perfiles de la interesante teoría de la historia de Asclepíades de Mirlea (siglo I a. de C.) nos los ha conser-

vado Sexto Empírico. Pero las grandes obras filológicas de Alejandría y Pérgamo —comenzando por el repertorio o «tablillas» (*pínakes*) biobibliográficas de Calímaco— se han perdido y sus frutos se conocen sólo por escolios, epítomes, léxicos y similares compilaciones posteriores. No tenemos ninguna de las ediciones críticas helenísticas, ninguno de los cometidos de textos, colecciones de inscripciones, análisis de costumbres y rituales, ni tratados sobre «descubrimientos» e «inventos» (uno de los cuales, de los primeros, se debió a Eforo). Ni tenemos ninguna de las crónicas locales, excepción hecha de la crónica del templo de Lindos (99 a. de C.), descubierta en una inscripción, y un resumen parcial de la crónica de la Heraclea Póntica de Menón conservado en la *Bibliotheca* de Focio. Tendríamos una idea muy distinta de la variedad e intensidad de la investigación histórica griega si se hubiera conservado un acervo representativo de obras de erudición y de historia local helenísticas.

La erudición renacentista sobre el pasado, salvo para la cronología y la lexicografía, contó con pocos modelos griegos que utilizar. Tuvo que depender sobre todo de sus equivalentes romanos; y es todo un problema en muchos casos la medida en que estos modelos romanos reflejaban los prototipos griegos. No conocemos, por ejemplo, el antecesor griego de las *Noches áticas* de Aulo Gelio (siglo II d. de C.), libro que se leyó en la Edad Media y que por mediación de los *Miscellanea* del Poliziano fue el modelo para breves análisis de textos y cuestiones de erudición del pasado. No hay duda de que los eruditos helenísticos fueron tan originales como los historiadores griegos en relación con sus antecesores orientales. Fueron ellos los que corrigieron, aunque no eliminaron, la unilateralidad de la historiografía herodoteo-tucidídea. Lo que no es subestimar el hecho escueto de que tal investigación raras veces se reconociera y clasificara como historia.

IX

El otro criterio que sugerimos para evaluar la historiografía griega, su difusión entre los no griegos, puede abordarse con mayor concisión porque se encuentra parcialmente implicado en lo que se ha dicho de la recepción romana de las formas historiográficas griegas. La historiografía griega se acogió en países diversos durante los siglos III y II a. de C. como un medio para que los intelectuales extranjeros pudieran explicar en griego a los griegos y a ellos mismos qué y cómo eran las tradiciones locales. La ambición de parecer hele-

nizados difícilmente se puede separar del esfuerzo por defender la tradición étnica de las incursiones de la helenización. El egipcio Manetón, el babilonio Beroso, el judío Demetrio y el romano Fabio Píctor, que escribieron en griego sobre el propio país en el siglo III a. de C., no lo hicieron en la misma situación ni con el mismo objeto. Parece que nunca se desarrolló una historiografía babilonia o egipcia al estilo griego y en lengua vernácula. Los romanos, en cambio, no tardaron en dejar de escribir la historia en griego para ponerse a escribirla en latín. Partieron de formas griegas con variantes propias. No conocemos ningún exacto paralelo griego de los *Origines* de Catón, la primera obra histórica en latín bajo influjo griego. Si bien la inspiraron los libros griegos sobre «fundación de ciudades», no tardó en ser algo distinto que se correspondía con las realidades de la Italia del siglo II. Tampoco las dispersas opiniones teóricas de Cicerón sobre historiografía han de ser por fuerza adaptaciones del griego.

Los judíos gozaron de una situación particular en la medida en que contaban con los firmes modelos historiográficos de la Biblia. Por otro lado, la mayoría de los judíos emigrados a Egipto, Asia Menor e Italia, abandonaron el hebreo y el arameo, que fueron substituidos por el griego. Tuvieron que traducir la Biblia a este idioma. De este modo, el impulso de la historiografía griega produjo entre los judíos resultados diversos, de los cuales pueden servir de ejemplo los libros I y II de los Macabeos. El libro I se escribió originalmente en hebreo y luego se tradujo al griego. Es una historia dinástica de tipo y lenguaje bíblico, pero con muchos detalles técnicos (entre ellos el capítulo semietnográfico sobre Roma) sugeridos por la historiografía griega. El libro II es, de manera característica, un epítome de una historia mayor escrita en griego por el judío Jasón de Cirene. Su técnica debe mucho a la historiografía griega más popular, con su abuso de milagros y episodios conmovedores. A la vez, el autor, ya fuera el redactor del resumen o Jasón mismo, conocía bien el bíblico Libro de los Jueces y presenta a Judas Macabeo en la magnífica soledad de los jueces de antaño. Los episodios de martirios señalan una nueva perspectiva religiosa que es de origen más judío que griego. Además, el relato histórico sirve para recomendar a los judíos egipcios la celebración de una nueva festividad. Los griegos daban explicaciones históricas de las festividades (Calímaco, remedado por Ovidio), pero parece que nunca escribieron libros históricos para aconsejar la celebración de festividades. El autor judío trata de perfeccionar el Libro de Ester, que era el prototipo del eucologio judío. Flavio Josefo, en comparación, está mucho más en la línea

directa de la historiografía griega pura, no obstante su uso prolijo de la Biblia y su primer impulso de escribir historia en arameo (de la que no sabemos casi nada). Aparte de organizar las *Antigüedades judías* según Dionisio de Halicarnaso, escribió otros tres libros en estilo griego: la historia de una guerra (la guerra de los judíos de 66-70 d. de C.), una obra erudita y polémica (*Contra Apión*) y una autobiografía.

El estilo de los historiadores griegos afectó a los imitadores indígenas incluso en el empleo de testimonios en lengua vernácula. La abundancia de crónicas y documentos oficiales en Cercano Oriente ya la habían subrayado historiadores griegos como Ctesias y fue una buena ocasión para las jactancias nacionalistas de Manetón, Beroso y Josefo. Pero su investigación documental no fue nunca descollante. En líneas generales siguieron la práctica griega de dar cuenta de las tradiciones más a mano, fueran escritas u orales.

La facilidad con que los extranjeros utilizaban los modelos griegos para toda una gama de objetivos corre paralela a la facilidad con que los griegos se hacían historiadores de naciones y magnates extranjeros. Los griegos escribían en favor de Aníbal casi como sus historiadores oficiales; y Polibio fue lo bastante afortunado para descubrir que no sólo la versión romana de la primera guerra púnica (de Fabio Pictor), sino también la cartaginesa (del siciliano Filino), se habían escrito en griego. Sin duda hubo historias cartaginesas (¿y etruscas?) en estilo griego, aunque en lengua vernácula, que no leeremos nunca. Es posible que a una de ellas aluda Salustio (*Guerra de Yugurta*, 17). Los griegos, que sólo de un modo parcial e irregular escribieron su propia historia nacional, se las arreglaron para escribirla sin mayores contratiempos para otras naciones. El tipo de historia nacional que los humanistas italianos concibieron a propósito de los nuevos estados nacionales de Europa (de Inglaterra y Francia a Hungría y Polonia) fue una mezcla de Tito Livio y modelos de la Antigüedad tardía. La historiografía nacional humanista se corresponde en forma, función y rasgos característicos con las historias que escribieron los griegos (y luego los romanos) a propósito de otras naciones. Se trataba siempre de historias que, tras rendir el homenaje de rigor a las leyendas de los orígenes, concedía un lugar preponderante a las guerras. Esto convenía particularmente a los romanos, pero incluso los judíos se sirvieron de la historiografía griega para describir sobre todo sus propias guerras.

X

Los historiadores griegos no estaban preparados en absoluto para el mensaje cristiano ni bajo la forma expuesta por Jesús y sus discípulos inmediatos ni bajo la forma que elaboró la Iglesia de los dos primeros siglos. La Historia de la Salvación no casaba con la historiografía griega de los tiempos paganos. Los libros históricos de la Biblia tampoco servían demasiado como modelo a los cristianos, ya que contaban la historia de una nación dada según obedecía o desobedecía a Dios a lo largo de su vida política organizada. A ningún judío se le ocurrió nunca, al parecer, escribir la crónica del exilio de Babilonia (ni del período que siguió a la destrucción del segundo templo). Los cristianos eran una nación nueva, y Jesús fue el comienzo de una nueva historia. La nacionalidad la creaba el bautismo, es decir, la opción individual. Y sin embargo era también una nación *ab aeterno*, y destinada a disolver las restantes.

Las obras históricas que manifestasen esta nueva concepción, con su elemento de eternidad, tenían que ser de nuevo cuño. Ni siquiera para Lucas y los Actos de los Apóstoles, escritos por hombres familiarizados con los historiadores griegos y deseosos de seguir las tradiciones de éstos, puede encontrarse paralelo alguno en los historiadores griegos existentes: en realidad, el principal modelo de Lucas era Marcos. Lo que los Evangelios —canónicos o apócrifos— y los Actos de los Apóstoles presentaban era el comienzo de una nueva tierra y un nuevo cielo: no se esperaba ninguna continuación de la historia (salvo quizás en términos apocalípticos). Durante dos siglos aproximadamente no hubo historiografía cristiana vinculada con la cristiandad en conjunto. Los Actos de los Mártires se pueden comparar con algunos capítulos de Macabeos II y IV [1] y con la literatura griega y romana sobre la muerte de hombres insignes. Detrás de todo ello está la historia de la muerte de Sócrates, aunque los textos judíos tal vez sean independientes de ella.

Cuando Constantino reconoció oficialmente el cristianismo, surgió un tema histórico susceptible de ser tratado por lo menos por algunas de las prácticas tradicionales de la historiografía griega: la difusión de la verdadera iglesia apostólica y su consolidación ante las herejías y persecuciones, que culminaba con su reconocimiento y tolerancia oficial por el estado romano. Los Evangelios contaban

1. Los libros III y IV de los Macabeos no figuran en la Biblia, como se sabe, por considerarse extracanónicos. (*N. del t.*)

cómo se había revelado y difundido el mensaje de salvación. La nueva historia «eclesiástica» inventada por Eusebio es el relato de la evolución de la Iglesia dentro de límites espaciales y temporales, con sus luchas victoriosas contra herejes y perseguidores. La nueva historia se apoyaba en una documentación que habría sido inconcebible en la historia política normal, aunque no insólita en las obras eruditas, polémicas y biográficas. El ejemplo de Alejandro Polihístor, célebre por su diligente extractación de textos sobre los judíos, fue sin duda de particular importancia para Eusebio. En los continuadores de Eusebio de los dos siglos siguientes (de Sócrates, Sozomeno, Teodoreto y Filostorgio a Evagrio), la historia eclesiástica se convirtió en la historia de las polémicas dogmáticas y de las relaciones entre los emperadores y la Iglesia. Por motivos que sólo podemos percibir lejanamente, la historia eclesiástica perdió su sentido ecuménico al comienzo del siglo VII. En Occidente, la fragmentación del imperio romano obstaculizó un género literario que presuponía un estado frente a una iglesia y muchas herejías. En Oriente, en que el imperio romano había sobrevivido, fue quizá más difícil separar los asuntos de la Iglesia de los asuntos del estado. Hubo intentos en Occidente de producir historias eclesiásticas regionales, pero, como el ejemplo de Beda nos pone suficientemente de manifiesto, fue imposible, aun dentro de unas fronteras precisas, separar lo sagrado de lo profano. Hasta la Reforma y la Contrarreforma careció de sentido tratar de escribir una historia independiente de la Iglesia Universal. La historia eclesiástica medraba en tiempos de controversia dogmática.

La historia eclesiástica no quiso ser nunca un substituto de la historia política, ni lo fue tampoco. Los cristianos Procopio y Agatías escribieron historias bélicas tucidídeas mucho después de que Eusebio hubiera confeccionado su nuevo tipo de historia. El dualismo entre historia sagrada e historia profana, entre historia del estado e historia de la Iglesia —que por motivos opuestos ni griegos ni judíos habían conocido nunca— nació con Eusebio. Este dualismo era difícil de defender de las complicaciones de la vida cotidiana. Después de Eusebio, la historia eclesiástica resultó un cometido inestable. Se escribió con no poca ayuda de la experiencia helénica. Pero fue muy distinta de todas las historias anteriores que habían escrito los griegos. Presuponía la Revelación y juzgaba la historia según la Revelación.

XI

Antes del cristianismo, los griegos nunca dieron más que interpretaciones de transacciones humanas limitadas. Trabajaban según pruebas empíricas y clasificaban éstas según su probabilidad. Desde esta perspectiva el principal interrogante que cabe formular es el que ya hemos formulado nosotros, y que plantea la competencia de los historiadores griegos en cuanto a la valoración de las pruebas. Y este interrogante, si se plantea con rigor, plantea hasta qué punto interfiere la retórica en la investigación histórica.

Pero el valor que hoy estamos dispuestos a atribuir a la historiografía griega depende en buena medida de lo que esperamos de la investigación histórica. Es indudable que la historiografía nos importa a nosotros más de lo que importaba a los griegos. Y esto se debe particularmente a cuatro factores. Como el judaísmo, el cristianismo y el islamismo son religiones cuya validez depende de la autenticidad de ciertas tradiciones, la investigación histórica es de importancia decisiva a la hora de tasar sus afirmaciones (lo cual no es el caso del paganismo clásico). En segundo lugar, la creciente rapidez y dimensión de los cambios sociales e intelectuales ha desencadenado el incremento de la necesidad de investigaciones históricas que expliquen y valoren dichos cambios. Tercero, en los dos últimos siglos la historia ha servido para proporcionar un sentido de identidad a las naciones que se han organizado a un ritmo desconocido en siglos anteriores. Por último, las ciencias físicas y biológicas han desarrollado una faceta histórica, sobre todo en las teorías de la evolución del cosmos y de las especies, y han estimulado la idea o la esperanza de una explicación historica universal de la realidad.

La historiografía helénica precristiana no ambicionaba revelar el destino del hombre. Era por tanto ajena a cualquier idea de desarrollo del tipo hegeliano, en que los acontecimientos son tanto la paulatina autorrevelación de la verdad como el criterio de valor. Pero la idea de un *continuum* histórico desde el comienzo del mundo, característico del Antiguo Testamento en relación con el Nuevo, no parece en última instancia que sea incompatible con los métodos empíricos de la historiografía griega: se convierte en una cuestión de pruebas. Por supuesto que en el pensamiento griego hay indicios de una evolución universal de la sociedad humana y la semejanza continúa en la medida en que griegos y judíos compartían la ilusión de una edad de oro inicial. No parece que haya una incompatibilidad lógica entre los métodos de Heródoto y Tucídides y la

creación de una ciencia universal y empírica de la sociedad. Aristóteles, a fin de cuentas, trabajaba con datos recogidos por historiadores anteriores o por su propia escuela y ello para crear las ciencias de la política y la ética. Las limitaciones de la investigación histórica griega resultarían fatales únicamente si aceptáramos que no hay forma de unificar lo que los griegos trataron como historia real y lo que calificaron de biografía, filología, antigüedades, etc. Pero la unificación de la historia política con otras ramas de la investigación del pasado es hoy una realidad; y si algo es de desear es no caer en el error de que nunca hubo buenos motivos para establecer ciertas diferencias entre las distintas ramas.

La objeción más seria al enfoque griego de la historia es, quizá, que nunca supo valorar los hechos salvo con referencia a los buenos resultados, y que por tanto jamás supo enseñar otra cosa que prudencia. A esta objeción no se puede replicar mencionando sólo aquellos casos en que los historiadores griegos dan muestras de saber valorar la generosidad, el perdón o el sacrificio. Habría que demostrar que hubo un sitio real para tales valores en la historiografía griega. Y esta demostración no sería fácil. De aquí la devaluación de la historia, no sólo en las antiguas, sino también en las modernas teorías morales, incluso en Kant; de aquí la nostalgia de los profetas hebreos que sabían poca historia, pero que al menos sabían lo que era justo. El caso es que la historiografía griega nunca reemplazó a la filosofía o la religión, y que jamás fue aceptada por ninguna de ellas incondicionalmente. El estatus de la historiografía nunca estuvo muy claro entre los griegos. La elección de modelos historiográficos griegos, incluso en versiones modernizadas, implica por tanto afrontar las dificultades que conlleva el empleo de tales modelos cuando tienen delante a la religión o la filosofía.

Lecturas complementarias

Son innumerables los estudios sobre historiadores particulares y sus fuentes, pero la comprensión profunda de la naturaleza y problemas de la historiografía griega se encontrará en autores relativamente escasos y no necesariamente de última hora. Los estudios modernos comienzan con F. Creuzer, *Die historische Kunst der Griechen*, 1803 y 1845[2], y H. Ulrici, *Charakteristik der antiken Historiographie,* 1833, que juzgaban desde el punto de vista de la historiografía romántica.

La admiración de Ranke por Tucídides fue de importancia decisiva para la óptica histórica del siglo XIX. A fines de siglo Eduard Meyer es-

cribió con profundo conocimiento de Heródoto y Tucídides, *Forschungen zur alten Geschichte*, Halle, 1899, II, y en ellos basó su teoría, que fue el punto de partida de su polémica con Max Weber. I. Bruns aborda cuestiones de psicología social, parcialmente planteadas por J. Burckhardt, en *Das literarische Porträt der Griechen*, Berlín, 1896, y *Die Persönlichkeit in der Geschichtsschreibung der Alten*, Berlín, 1898. G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, 1907, I —cuya 3.ª edición se tradujo al inglés con el título de *A history of autobiography in Antiquity*, Londres, 1950— se inspiró en W. Dilthey.

El estudio de la historiografía griega en el presente siglo ha estado dominado por la escuela de U. von Wilamowitz-Möllendorff. Él y sus discípulos combinaron la fina captación de las peculiaridades básicas de la historiografía griega —en comparación con la oriental y la moderna— con el análisis profundo. Los artículos de E. Schwartz sobre historiadores griegos para la *Real-Encyclopädie*, de Pauly-Wissowa, comprenden obras maestras sobre Arriano, Diodoro, Diógenes Laercio, Duris y Eusebio, y se han reunido ya en su volumen, *Griechische Geschichtsschreiber*, Leipzig, 1957. Sus otros ensayos sobre historiografía griega en general se encuentran en *Gesammelte Schriften*, 2 vols., Berlín, 1938, 1956, y en *Charakterköpfe aus der antiken Literatur*, Leipzig, 1912[4]. I. F. Jacoby sucedió a Schwartz como redactor de la enciclopedia de Pauly-Wissowa y escribió para ella sus grandes monografías sobre Hecateo, Helánico, Heródoto y Ctesias (reunidos con otros trabajos en *Griechische Historiker*, Stuttgart, 1956). Véase también su *Abhandlungen zur griechischen Geschichtsschreibung*, Leiden, 1956; *Apollodoros Chronik*, Berlín, 1902; *Das Marmor Parium*, Berlín, 1904; *Atthis. The local chronicles of ancient Athens*, Oxford, 1949. Pero la obra que hace de Jacoby el más grande estudioso de historiografía griega de todos los tiempos es su colección, con comentarios, de *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlín-Leiden, 1923-1958, que, aunque incompleta, comprende a 856 historiadores y comentarios sobre 607 de ellos. En la actualidad ha venido a reemplazar para fines científicos, pero no siempre para los prácticos, la anterior colección de C. Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, 5 vols., París, 1841-1873. (Entre ulteriores artículos de la enciclopedia de Pauly-Wissowa, cabe destacar los siguientes: R. Laqueur sobre «Lokalchronik», O. Regenbogen sobre Pausanias, y K. Reinhardt sobre Posidonio, en tanto que contribuciones originales; K. Ziegler sobre Polibio, O. Luschnat sobre Tucídides y H. R. Breitenbach sobre Jenofonte, como *summae* de últimos conocimientos.)

[Para una introducción general al contexto, el lector español puede recurrir al compendio del que fuera director de la Pauly-Wissowa, Wilhelm Kroll, *Historia de la filología clásica*, Labor, Barcelona, 1953[3], o a la más moderna de Gaetano Righi, *Historia de la filología clásica*, Labor, Barcelona, 1967.]

El investigador alemán más original de los últimos años es H. Strasburger, que ha dado una polémica reinterpretación de toda la historiografía griega en *Die Wesensbestimmung der Geschichte durch die antike Geschichtsschreibung*, Wiesbaden, 1966; cf., entre sus otras aportacio-

nes, «Die Entdeckung der politischen Geshichte durch Thukydides» (1954), reimp. en H. Herter, ed., *Thukydides*, Darmstadt, 1968; y «Poseidonios on the problems of Roman Empire», *Journ. Rom. Studies*, LV (1965), pp 40-53. K. von Fritz ha comenzado una nueva y vasta *Griechische Geschichtsschreibung*, Berlín, 1967, I, 1-2, sobre la que puede verse mi reseña en *Gnomon* (1972), pp. 205-207. Para su método es interesante cotejar su capítulo del volumen colectivo de la Fondation Hardt, *Histoire et historiens dans l'antiquité*, Vandoeuvres, 1956.

En Italia, G. de Sanctis e, indirectamente, B. Croce, han inspirado a la última generación; cf. sobre todo De Sanctis, *Studi di storia della storiografia greca*, Florencia, 1951. El tratado más general es el extravagante, pero muy estimulante y entendido, S. Mazzarino, *Il Pensiero storico classico*, 3 vols., Bari, 1966-1967; cf. mis observaciones en *Quarto contributo* (1969), pp. 59-76. Mis propias concepciones al respecto han ido desarrollándose paulatinamente desde mi disertación sobre Tucídides (publicada en *Memorie Accademia Torino*, II, 67, 1930) y *Prime linee di storia della tradizione maccabaica*, Turín, 1931, y Amsterdam, 1968². La mayoría de mis ensayos se encuentran reunidos en *Contributo alla storia degli studi classici*, en 7 vols. (I-V: Roma, 1956-1975; VI: en prensa), una selección de los cuales puede verse en *Studies in historiography*, Londres, 1966, y en *Essays in ancient and modern historiography*, Oxford, 1977. Véase también *The development of Greek biography*, Cambridge, Mass., 1971.

En el ámbito francés y anglosajón, no se ha reflejado bien aún el gran interés por la teoría de la historia y por la idea de la explicación histórica en términos de reinterpretación radical de la historiografía griega, aunque H.-I. Marrou ha hecho muchas observaciones y R. G. Collingwood algo más que una avanzada con *The idea of history*, Oxford, 1946 [hay trad. cast., *Idea de la historia*, FCE, México, 1952]. La excepción más importante es M. I. Finley, que ha definido con firmeza la situación de la historiografía griega en relación con el mito (*History and Theory*, IV, 1965, pp. 281-302), y con el tradicionalismo (*The ancestral constitution*, Cambridge, 1971), en sendos trabajos reunidos posteriormente en *The use and abuse of history*, Londres, 1975 [trad. cast.: *Uso y abuso de la historia*, Crítica, Barcelona, 1977]; véase asimismo su antología de *The Greek historians*, Londres, 1959. El problema del mito lo ha agudizado la investigación francesa, sobre todo la escuela de J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, París, 1965 [hay trad. cast.: *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona, 1974]; *Mythe et société en Grèce ancienne*, París, 1974 [hay trad. cast.: *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, Siglo XXI, Madrid, 1982]; mientras que el tradicionalismo es tema planteado por J. G. A. Pocock, «The origins of study of the past, a comparative approach», *Comparative Studies in Society and History*, IV (1962), pp. 209-246, y *Politics, Language and Time*, Londres, 1971; cf. también J. H. Plumb, *The death of the past*, Londres, 1969 [hay trad. cast.: *La muerte del pasado*, Barral, Barcelona, 1974], y para preocupaciones análogas, E. Voegelin, *Anamnesis*, Munich, 1966.

[Unas cuantas —y no selectivas— aportaciones españolas: F. Rodrí-

guez Adrados, «Heródoto», *Estudios Clásicos*, VI (1961), pp. 2 ss.; *id.*, «Introducción» a Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, 3 vols. Hernando, Madrid, 1952-1955. Manuel Fernández Galiano, *Heródoto*, Labor, Barcelona, 1951. Julián Marías, «El saber histórico en Heródoto», *Leonardo* (1946), pp. 101 ss. La producción hispanoamericana se resume en la figura más bien pálida del recientemente fallecido Carlos M. Rama, «El nacimiento de la historia», en *La historia y la novela*, Nova, Buenos Aires, 1970, pp. 117-122 (asimismo, *La historiografía*, Montesinos, Barcelona, 1981, claro exponente de sus esfuerzos y limitaciones) y en la más interesante del también fallecido José Luis Romero, *De Heródoto a Polibio*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1952. La última aportación española puede verse en las páginas iniciales de las muchas iracundas que componen Josep Fontana, *Historia*, Crítica, Barcelona, 1982.]

Importantes interpretaciones de la historiografía griega en general o de sus orígenes en: B. A. van Groningen, *In the grip of the past*, Leiden, 1953; F. Châtelet, *La naissance de l'histoire: la formation de la pensée historienne en Grèce*, París, 1962 [trad. cast.: *El nacimiento de la historia. La formación del pensamiento historiador en Grecia*, 2 vols. Siglo XXI, Madrid, 1978]; Ch. Starr, *The awakening of the Greek historical spirit*, Nueva York, 1968; R. Drews, *The Greek accounts of Eastern history*, Cambridge, Mass., 1973; B. Gentili y G. Cerri, *Le teorie del discorso storico nel pensiero greco*, Roma, 1975.

Para la historia de la palabra *historía*: B. Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie*, Berlín, 1924; G. A. Press, «History and development of the idea of history in Antiquity», *History and Theory*, XVI (1977), pp. 280-296. Sobre la teoría de la historia en Grecia: F. Wehrli, «Die Geschichtsschreibung im Lichte der antiken Theorie» (1947), ahora en *Theoria und Humanitas*, Zurich 1972, pp. 132-144; G. Avenarius, *Lukians Schrift zur Geschichtsschreibung*, Meisenheim a. G., 1965; F. W. Walbank, «History and tragedy», *Historia*, IX (1960), pp. 216-234; L. Canfora, *Teorie e tecnica della storiografia classica*, Bari, 1974. Para la relación entre estilo y contenido: E. Norden, *Die antike Kunstprosa*, Leipzig, 1898, I, pp. 79-155. Sobre el fondo social de la historiografía: A. Momigliano, «The historians and the classical world and their audiences», *Annali Scuola Normale Pisa*, VIII (1978), pp. 59-75. Sobre el pensamiento cíclico: G. W. Trompf, *The idea of historical recurrence in Western thought from Antiquity to the Reformation*, Berkeley, 1979.

H.-I. Marrou [1]

7. EDUCACIÓN Y RETÓRICA

En la historia de la civilización occidental, el mundo de la enseñanza es una de las esferas en que la importancia del legado griego es más claramente perceptible. El sistema educativo que va tomando forma paulatina entre los griegos desde el período arcaico hasta el comienzo del dominio romano sería adoptado por los romanos con leves modificaciones e incorporado en consecuencia al legado de Roma; mediante este último influiría profundamente en las instituciones y prácticas educativas de Europa, influencia reforzada por el retorno a lo antiguo que caracterizó a los sucesivos renacimientos, el carolingio del siglo IX y el humanista de los siglos XV y XVI.

La larga historia de la educación griega se remonta a la época micénica. El desciframiento del lineal B por Michael Ventris y John Chadwick ha revelado una cultura escrita (y, por necesidad, una educación correspondiente) análoga a la desarrollada en el Cercano Oriente antiguo para satisfacer las necesidades administrativas de las monarquías orientales. Tras la «época obscura» entre los siglos XI-IX, los poemas homéricos nos introducen en un mundo griego radicalmente transformado. Es difícil decir cómo sería la educación en la edad «heroica» si juzgáramos por el retrato idealizado que nos proporciona la epopeya. Como ésta se mantuvo durante siglos en la raíz de la tradición cultural y de la enseñanza de la juventud griega, ciertos valores de aquel lejano período ejercieron una influencia continua en la psicología y aprendizaje de los griegos. Con todo, el tipo de educación característico de la Grecia clásica, que se mantendría a lo largo de los períodos helenístico, romano y bizan-

1. El profesor Marrou murió a comienzos de 1977 y no pudo revisar la versión inglesa. Con permiso de su hija, la señora Françoise Flamant, me he responsabilizado del acabado del texto, de la traducción y la bibliografía. (*N. de M. I. Finley.*)

tino, no comenzó a adoptar su forma apropiada sino en la época en que el ideal del guerrero noble, según aparece en Homero, vino a ser reemplazado por el del ciudadano de la ciudad-estado. La educación griega aspiró siempre a fomentar el espíritu cívico, el orgullo de pertenecer a una ciudad libre, la lealtad a la comunidad política. Esta psicología impregnó toda la tradición clásica tan profundamente que su influencia no puede por menos de compararse con la de Roma en tanto que elemento decisivo para moldear el ideal del ciudadano de la moderna Europa democrática.

Al principio el acento recaía en el adiestramiento militar: el ciudadano tenía que saber manejar las armas. Este rasgo arcaico tendría siempre gran vigencia en Esparta, donde un sistema de instituciones altamente elaborado se hacía cargo de los niños durante toda su adolescencia y de los 7 a los 20 años los sometía a un aprendizaje riguroso, tanto moral como físico, a lo largo de una serie consecutiva de clases de edad: sistema que recuerda las organizaciones destinadas a regimentar a la juventud en los modernos estados totalitarios, como la *Gioventù fascista* y la *Hitlerjugend*. Y no debiéramos descartar la idea de un préstamo directo en este último caso, ya que el «espejismo espartano» sedujo no sólo a los espíritus nostálgicos que se resistían al avance victorioso de la democracia en la antigua Atenas, sino también a hombres de tendencias antiliberales en la Europa del siglo XIX y comienzos del XX, sobre todo en Alemania, que se negaban a admitir la evolución paralela de nuestras propias sociedades.

Pero desde el siglo VI, primero en Atenas, luego en el resto de Grecia —siempre con la excepción de Esparta y la conservadora Creta—, las preocupaciones militares quedaron en un segundo plano tanto en la educación como en la vida (el término *hoplomachía*, 'combate armado', pasó a designar tan sólo el deporte de la esgrima). No obstante, la educación, más civil ya que militar, siguió siendo ante todo educación física. En la actualidad, aquello con que asociamos automáticamente la palabra «educación» es la escuela, las letras; para los griegos, y así fue durante mucho tiempo, lo primero era la palestra y el gimnasio, en que el niño y el adolescente se entrenaban en el deporte. Cuando el mundo helénico se extendió con las conquistas de Alejandro, los emigrantes griegos que se instalaron en Oriente, preocupados de que sus hijos pudieran olvidar la forma de vida griega, fundaron gimnasios en todas partes. Uno de ellos se ha descubierto recientemente en plena Bactriana, en Ai Janum, sobre el río Amu Daria (el antiguo Oxo), en la frontera septentrional de Afganistán. En el Egipto romano, el título de «an-

tiguo alumno del gimnasio» sirvió para codificar la situación jurídica del heleno, que lo diferenciaba del indígena despreciado, el «egipcio».

Limitado al principio a una élite aristocrática, el aprendizaje atlético del gimnasio fue abriéndose paulatinamente a otras clases sociales de la ciudadanía, en correspondencia con la evolución de la sociedad hacia la homologación «democrática». Las mujeres, por supuesto, estaban excluidas —no olvidemos nunca que la ciudad griega era una mancomunación masculina—, aunque al final hubo cierto fomento de la educación, y por tanto de los deportes, entre las mujeres de ciertos lugares, Esparta y la Lesbos de Safo, por ejemplo, que aumentó en el período helenístico.

Los primeros profesores especializados fueron los *paidotríbai* ('instructores de niños'), cuyas enseñanzas se centraban en los deportes: los costosos deportes ecuestres, equitación y carrera de carros (reservada siempre a una elegante minoría), carrera pedestre (la pista media era de un estadio de longitud, unos 200 metros), el salto de longitud, lanzamiento de disco y de jabalina, lucha libre, boxeo y el *pankration* (forma violenta de la lucha libre, parecida al *catch*, en que pocas cosas estaban prohibidas). Y por deporte nos referimos al deporte competitivo, pues tal fue el contexto en que el ideal «agonista» heredado de la edad heroica —ser el mejor, el primero, superar a los iguales de la propia clase— se perpetuó en la civilización griega. De aquí que en los juegos, en griego *agônes*, se introdujeran competiciones para las distintas fases del crecimiento de chicos y adolescentes, al principio en el ámbito de la ciudad y más tarde a escala internacional (en Olimpia en 632 a. de C.).

Aunque el deporte moderno (y lo mismo la educación física) surgió de los juegos rústicos de campesinos y, en el caso de las modalidades ecuestres y de la esgrima, de la caballería medieval, la importancia que supuso la revitalización de los Juegos Olímpicos en 1896 es conocida de todos. El deseo de imitar el modelo griego ha conducido incluso a la reinvención de deportes olvidados como el lanzamiento de disco y de jabalina (aunque el primero es más ligero y más pesada la segunda que en los equivalentes de los antiguos griegos). Una revitalización que no ha tardado en abocarnos a los conflictos antiguos: chauvinismo frente a idealismo desinteresado, profesionalismo frente a amateurismo, deporte de espectador frente a deporte participativo y, en consecuencia, educativo.

No sólo fue la educación griega más física que intelectual, sino también artística, concretamente musical, antes que literaria. El profesor de música apareció inmediatamente después que el profesor de gimnasio, lo mismo en cuanto a fecha que en cuanto a importancia.

El canto, sobre todo el canto coral al unísono, el baile, tocar la lira (o el *aulós*, especie de oboe) formaron parte integral del aprendizaje del joven griego de los períodos arcaico y clásico. A decir verdad, el componente literario entró en el programa por la vía indirecta del canto, que por lo general se acompañaba de la lira (y de aquí la expresión «poesía lírica»). A partir de entonces, la poesía desempeñaría un papel de gran importancia en la cultura griega y por tanto en la educación.

El empleo de la escritura, que había desaparecido en el siglo XI con el hundimiento de la civilización micénica, se restauró cuando a comienzos del siglo VIII se adoptó el alfabeto fonético de origen fenicio. La difusión del alfabeto estimuló la creación de un tercer tipo de enseñanza y la aparición de las escuelas tal y como hoy las conocemos, donde el niño, bajo la supervisión de un maestro de nombre distintivo, *grammatistés* o *grammatodidáskalos* ('el que enseña las primeras letras'), aprendía a leer y a escribir. (La aritmética sería siempre marginal, limitada a la práctica de aprender a contar.) En este punto, el legado de la antigua Grecia, por mediación de sus «descendientes» romanos, habría de gravitar considerablemente sobre la historia de la pedagogía europea casi hasta nuestros días.

Al igual que todos los pueblos antiguos, los griegos ignoraron del todo la existencia de la psicología infantil. De aquí que el castigo físico fuera el único recurso contra la resistencia al aprendizaje de la lectura, que el niño encontraba incomprensible. Además, los griegos racionales —¿deberíamos decir también ingenuamente racionales?— espaciaban las etapas de la instrucción, yendo de lo sencillo a lo complicado, estudiando uno por uno los diferentes elementos que se habían separado analíticamente en la estructura del lenguaje escrito: primero el alfabeto, luego las sílabas (de las más sencillas, de dos letras, a las de tres, y así hasta las más complejas), después las palabras (de las más cortas a las más largas y las más difíciles), y finalmente la frase entera. Sólo después de que el alumno dominaba la etapa correspondiente pasaba a la siguiente. El avance era lento por tanto: hacía falta tres o cuatro años para aprender a leer, gracias a la técnica mecánica, todavía practicada en el siglo XVIII en las escuelas griegas bajo dominio turco y de larga vida también en Occidente. No hace falta detenerse en las modernas dificultades para substituir este programa de recepción pasiva por métodos activos, más eficaces y menos fastidiosos.

Tal es el cuadro educativo que se estableció en Atenas a fines del siglo VI a. de C. Duraría más de un milenio, aunque no, obviamente, sin sufrir una evolución gradual. Poco a poco fue dándose un papel

cada vez más importante al estudio de la literatura, con la correspondiente reducción del papel del deporte y la música. A éstos se les siguió estimando mucho, pero fueron víctimas de su propio progreso técnico: no practicados ya en realidad salvo por una minoría, profesional o aficionada, se convirtieron en simple espectáculo de la gran mayoría. La evolución no terminó hasta el bajo imperio romano: a partir de este momento, la cultura de la Antigüedad fue cultura intelectual, y el cristianismo triunfante, religión del libro, no pudo por menos de confirmar la metamorfosis.

Hasta su etapa final, sin embargo, la educación griega fue menos formalista y escolar que lo ha sido la nuestra desde la alta Edad Media. Hemos tenido que esperar a críticos revolucionarios como Ivan Illich para reivindicar esta parcela concreta del legado griego en que enseñanza escolar y educación se diferenciaban más taxativamente, si es que no se oponían, que entre nosotros. Entre los griegos, los profesores, los técnicos que transmitían los secretos de su arte a los niños, no eran educadores en sentido estricto: el maestro era menos importante que el *paidagogós*. En principio persona muy humilde, a menudo un esclavo, encargado sencillamente de llevar al niño al colegio, el *paidagogós* acabó por ser su auténtico preceptor y por enseñarle etiqueta, buenos modales, cómo conducirse en la vida; por inculcarle, en resumen, el ideal moral a que debía adaptarse. Con la adolescencia intervenía otro factor, a saber la pederastia, que, a pesar de la oposición que encontraría en la Iglesia cristiana, es también parte del legado. Muy aparte de todo componente sexual en sentido físico, difícil de determinar, la pederastia desempeñaba un papel capital en la educación del adolescente. En virtud de la frecuente compañía, sobre todo en el gimnasio, de un adulto amado y admirado, objeto de una fervorosa adhesión por la que el joven se moldeaba a sí mismo, el adolescente era iniciado poco a poco en la vida adulta y adiestrado para convertirse a su vez en un «perfecto caballero», un *kalokagathós* (literalmente 'bello y bueno, o valiente').

Hasta aquí no hemos visto sino la educación elemental, la única disponible hasta la gran generación de Pericles, Sófocles y Fidias, que creció en la primera mitad del siglo v. Pero el progreso de la civilización y la cultura helénicas exigieron entonces una educación superior: la revolución de la pedagogía comenzada por los sofistas, en la segunda mitad del siglo, culminó con la obra de dos grandes educadores: Isócrates, cuya profesión pedagógica va de 393 a 338 a. de C., y Platón, que enseñó de 387 a 348. La competencia entre sus respectivas escuelas rivales acabó por estructurar

las dos formas que la alta cultura griega adoptaría a partir de entonces: la una oratoria, la otra filosófica. Fue una rivalidad fructífera. La oposición entre ambas no debería exagerarse ni estimarse radical: hubo influencias recíprocas y mutuas concesiones. En el *Fedro* reconocía Platón expresamente la legitimidad del arte de la literatura, y a lo largo de todos sus diálogos su práctica contradijo su teoría: cada una de sus páginas revela el efecto fructífero de su conocimiento de los poetas. Isócrates, por su lado, admitió que un estudio relativo de las matemáticas y la filosofía, que él llamaba «gimnasia del intelecto», era un útil preámbulo de la elocuencia.

Sus sucesores aprendieron de estas convergencias. Desde comienzos de la época helenística, en la generación que siguió a Aristóteles, creemos ver la aparición de la idea del curso elemental, de la instrucción básica y general, de una base común a las distintas formas de la cultura superior. (Hubo también escuelas de médicos, que podían aspirar a pasar del simple aprendizaje técnico al de la cultura superior.) Esta instrucción preparatoria, que continuaba y completaba la educación elemental que ya hemos visto, era un requisito necesario para alcanzar el nivel superior, y entre los dos imperativos fundamentales de las escuelas isocrática y platónica se fomentó una síntesis que fue a la vez literaria y científica. El programa de los estudios científicos fue el estipulado por los antiguos pitagóricos, a saber las cuatro ramas de las matemáticas: aritmética, geometría, música (es decir, acústica, la teoría matemática de los intervalos y el ritmo, no la práctica de la música como arte) y astronomía (menos dirigida asimismo a la observación empírica que inspirada por el deseo de «salvar los fenómenos», de dar cuenta de los movimientos aparentes de los cuerpos celestes mediante la elaboración de una estructura geométrica). En el siglo VI d. de C., Boecio llamó *quadrivium* a este programa de estudios, término que circuló profusamente en la Edad Media. En cuanto a los estudios literarios, comprendían éstos los tres temas de la gramática, la retórica y la dialéctica. (No se les dio el nombre de *trivium*, para casar con *quadrivium*, hasta el período carolingio.)

La gramática la enseñaba un especialista, el *grammatikós*, muy distinto de su humilde colega el *grammatistés*. Su función básica se revelaba mejor en los períodos de decadencia, en que el programa teórico tendía a reducirse a desnudas elementalidades, como en Occidente durante la alta Edad Media. Incluso nuestro vocabulario actual da testimonio de este núcleo irreductible; por ejemplo, los establecimientos de enseñanza media aún reciben en Inglaterra el nombre de *grammar schools*. La disciplina gramatical fue al princi-

pio, y así seguiría, sobre todo un vasto estudio de los grandes autores, en particular de los poetas. Ser un griego culto era, primero y ante todo, ser un buen conocedor de Homero. Legado del período arcaico, el conocimiento de Homero caracterizaría la educación griega a lo largo de toda su historia. Por ejemplo, en la época bizantina, Miguel Pselo se enorgullecía de haber aprendido de memoria la *Ilíada* cuando niño, igual que un personaje de Jenofonte catorce siglos antes. De manera similar, el autor del más concienzudo comentario griego sobre Homero, regularmente consultado hoy por los filólogos, fue el arzobispo Eustaquio de Tesalónica, en el siglo XII.

Esta misma técnica fundamental, transmitida por mediación de los romanos —lectura, recitación y exégesis exhaustiva de los grandes autores de nuestra literatura—, ha seguido siendo la base de toda cultura literaria a lo largo de los siglos, desde los renacimientos medievales hasta nuestros días. Es herencia de esta técnica que un italiano culto citara o invocara a Dante cuando cogía papel y pluma, y un inglés a Shakespeare, tan espontáneamente, y quizá tan a propósito, como Platón a Homero en cada momento de sus diálogos. Además del poeta principal, el curso de las escuelas helenísticas (como las nuestras) incluían el estudio de una serie de obras selectas de otros grandes poetas, como Hesíodo, Menandro y Eurípides, y de prosistas, historiadores como Tucídides y finalmente oradores, Demóstenes sobre todo. Nuevamente como en la actualidad, algunas obras y autores estaban representados sólo por antologías; y advertimos con asombro que autores menores como el poeta cómico Estratón venían a veces representados por los mismos pasajes seleccionados en antologías separadas por cinco siglos de distancia.

En fecha posterior, el *grammatikós* ofrecía también una clase teórica sobre la estructura del lenguaje. El primer manual, muy elemental y esquemático todavía, de esta *téchne grammatiké* lo escribió Dionisio Tracio, que enseñaba en Rodas a mediados del siglo I a. de C. Su breve tratado tuvo una repercusión extraordinaria: copiado, completado y anotado hasta la saciedad, siguió siendo la base de la enseñanza gramatical griega hasta bien entrada la época bizantina; incluso se tradujo al sirio y al armenio, y por mediación de la gramática latina y los gramáticos del Renacimiento tendría una duradera influencia en la enseñanza moderna. No puede decirse, sin embargo, que sea uno de los frutos más destacados del genio griego: es notablemente inferior a la gramática sánscrita, cuyo descubrimiento por los europeos a comienzos del siglo XIX constituyó una contribución decisiva al nacimiento de la moderna ciencia lingüís-

tica. La gramática de Dionisio Tracio consiste en un análisis del todo formal de los elementos que ya se habían diferenciado en la estructura de la lengua griega. Su principal componente es el estudio de las partes de la oración —sustantivo, verbo, participio, pronombre, preposición, adverbio, conjunción—, básicamente mediante definiciones que llevaban a una clasificación minuciosa. El sustantivo, por ejemplo, se analiza, sucesivamente, según sus tres géneros, sus dos tipos, sus tres formas, y al final se divide en veinticuatro clases. Es obvio que no había allí nada que fuera muy práctico: para los griegos la gramática era una disciplina teórica sin más fin aparente que la satisfacción intelectual de ver el complejo fenómeno del lenguaje distribuido en sus elementos constituyentes. Por último, la enseñanza del *grammatikós* se completaba con ejercicios elementales de composición, preparatorios de los más complejos ejercicios que serían el campo particular de actuación del *rhétor*. También en dichos ejercicios se daba rienda suelta al gusto por el análisis y la clasificación. Los manuales que han sobrevivido, del período romano, asombran por la notable complejidad de las normas aplicadas a aquellos ejercicios habilidosamente dosificados.

A la gramática seguía la retórica y la dialéctica, aunque, al nivel de la cultura general que en este punto describimos, no podía tratarse más que de una breve introducción a la teoría y la práctica del arte de la oratoria, por un lado, y a los principios elementales de lógica y el arte de la polémica, por el otro. Encontraremos a la retórica y la dialéctica llevados a un nivel superior en los estudios especializados que aún tenemos que analizar.

Trivium y *quadrivium*, tal fue el curso de artes liberales que la baja Antigüedad transmitiría a la Edad Media. La expresión artes «liberales» es más romana que helénica: los griegos preferían hablar de artes «racionales/nobles/doctas», adjetivos sinónimos que oponían estos estudios desinteresados con las artes mecánicas del trabajador manual, tan despreciado por aquella civilización aristocrática. En el período romano, el programa de cultura general también recibiría el nombre griego de *enkyklios paideia*, que en griego helenístico no significaba sino 'educación normal, corriente'. No debemos revestir a *enkyklios* del moderno valor de lo «enciclopédico», creación del humanismo del siglo XVI (que apareció simultáneamente en inglés —Elyot, 1531— y en francés —Rabelais, 1532).[2] Los antiguos, por supuesto, disponían de la noción del «conocimiento universal», pero lo expresaban con la palabra *polymathia*, tan a menudo cargada

2. En castellano en 1580, según Corominas. (*N. del t.*)

de connotaciones peyorativas como libre de ellas. El humanismo griego temía el exceso por encima de todo y siempre se esforzaba por mantener la cultura humana dentro de las prospecciones, y por tanto de las limitaciones, del individuo humano. Hacia el período helenístico, este humanismo estaba en liza con una civilización que, aunque no tan compleja como la nuestra, había adquirido ya una riqueza y una categoría muy por encima de la cultura de un *physikós* jonio del siglo VI o de Hipias en el siglo V, que aún podía aspirar a saber todo lo que se sabía.

Así pues, si bien las artes liberales parece que se definieron con claridad a comienzos del siglo IV a. de C., en el sentido general de cultura corriente basada en la literatura y las matemáticas, es posible que la lista inalterable de las siete disciplinas no se fijara hasta después de la iniciativa de Dionisio Tracio y la promoción de la gramática a la categoría de *téchne*. De hecho, no hay testimonio de la lista antes de las últimas décadas de la era precristiana, en Varrón y Cicerón entre los latinos, en Filón de Alejandría en griego. Es pues importante subrayar el hecho de que este curso teórico, aceptado en principio por todos (o casi, pues hay que exceptuar a aquellos *enfants terribles*, los cínicos, epicúreos y escépticos), a menudo parece haber sido más bien un ideal muy alejado de la práctica. El *grammatikós* solía privar con mucha frecuencia sobre el *geométres* y, excepción hecha de unas cuantas vocaciones especializadas, como la arquitectura, la cultura griega de los períodos helenístico y romano fue predominantemente literaria, a costa del estudio de las ciencias. Sólo con la vuelta, relativamente tardía, a Platón con el platonismo medio y sobre todo con el neoplatonismo reapareció el estudio serio de las matemáticas y aun así en el seno de limitados círculos filosóficos que consideraban las matemáticas un prólogo indispensable de la filosofía propiamente dicha.

La Grecia helenística también fomentó una forma de educación más avanzada, y por tanto más especializada, además del caso particular de la medicina, que desde el principio había tenido siempre sus propias escuelas. A este nivel superior volvemos a encontrar la opción entre las dos principales direcciones, las dos profesiones rivales, la filosofía y la oratoria. Elegir la primera equivalía a conversión auténtica, comparable a lo que llamamos conversión religiosa. Conllevaba la adopción de una vida ascética y en consecuencia cierta ruptura con las ambiciones sociales, el lujo, el mundo en general. Conllevaba también instrucción doctrinal: en Atenas, por lo menos, la escuela filosófica equivalía a un tipo de institución organizada, jurídicamente hablando, bajo la forma de fraternidad religiosa dedi-

cada al culto de las Musas y del fundador de la escuela, elevado a categoría de héroe. La Academia de Platón, el Liceo de Aristóteles, la Stoa y el Jardín de Epicuro se organizaron según estas pautas (así como los establecimientos menores). El director de cada escuela, designado por su antecesor, aseguraba la continuidad sucesoria y doctrinal. Desde la época del emperador Marco Aurelio, los directores de las cuatro escuelas recibieron un reconocimiento más o menos oficial y un salario procedente del tesoro imperial. Cátedras semejantes parece que se establecieron en otras grandes ciudades, como Alejandría, a instancias del mismo municipio.

La enseñanza de estas escuelas, desde luego, reanudó la dialéctica, al principio en el sentido de los sofistas del siglo v —conservado por Aristóteles— de «erística», arte de la disputa, dominio de las técnicas de la persuasión, de vencer al contrincante, arte de convencer y confundir. La filosofía griega discurrió en un clima de rivalidad sectaria, de polémicas, de discusiones agresivas y acaloradas (bien ejemplificado por las llamadas escuelas «socráticas menores»). De aquí el papel fundamental que la dialéctica jugaba a este nivel.

Pero con Platón el término adquirió un sentido más profundo, a saber el método de investigación y descubrimiento de la verdad. Bajo esta forma preeminente, se convirtió en el principio mismo de la enseñanza filosófica: recorrer otra vez el camino del descubrimiento se reputó el método más plausible de exponer una doctrina, pues sólo ello posibilitaba la formación del discípulo y no sólo su información. Sabemos bien a qué nivel de perfección y efectividad llevó el genio de Platón este método dentro del marco del diálogo, género literario que adoptaron todos los demás discípulos y herederos intelectuales de Sócrates, pero que sólo él supo llevar a tales alturas de dignidad. Platón tuvo muchos imitadores y el diálogo gozó de larga popularidad entre los griegos, y más tarde entre los latinos, de Cicerón a san Agustín y Macrobio. No obstante, las imitaciones fueron torpes en su mayoría, ya que era mucho más difícil domeñar las inimitables cualidades del modelo que reproducir sus procedimientos mecánicamente, como en el caso del diálogo duplicado, en que, una vez acabado el diálogo, alguien pide al testigo que reproduzca lo dicho. El género podía degradarse hasta convertirse en una forma muy artificial de exponer un tema dogmático e incluso en un catecismo escolar, a base de preguntas y respuestas. Esto no quita que la fórmula gozara de una sorprendente acogida, mucho después de la Antigüedad, en la Edad Media y hasta en los tiempos modernos, desde los humanistas platonizantes del Re-

nacimiento, como León Hebreo (Yehudá Abrabanel) y su elegante obra *Diálogos de Amor*, hasta Spinoza, Malebranche y Berkeley.

Desde la época de Aristóteles, la enseñanza filosófica incluía también una faceta más técnica, ya que poseyó desde entonces, con el *Organon*, un corpus completo de lógica formal. En la época romana imperial, todas las escuelas aceptaban la enseñanza de la lógica aristotélica —que se estudiaba por igual en los textos originales y en los comentarios que no tardaron en proliferar— como punto de partida obligatorio para el estudio de la filosofía propiamente dicha. En la baja Antigüedad, esta iniciación comenzaba por un estudio de las *Categorías* de Aristóteles o más bien por la introducción (*Isogoge*) de Porfirio a aquéllas. Por otra parte, el prestigio de los fundadores o primeros grandes maestros de las diversas escuelas, Platón, Aristóteles, Epicuro, Zenón y Crisipo, tendía a subrayar el aprendizaje en la «lectura», la exégesis de los textos de las principales obras de los grandes pensadores del pasado, volviendo así a la técnica característica del estudio literario. La filosofía se convertía en disciplina subalterna de la filología, según se quejaba ya Séneca: *quae philosophia fuit, facta philologia est* (*Cartas*, 108, 23). Esta técnica del comentario, de reflexión original en los márgenes de un texto admirado, había de imponerse durante siglos; está en la base de la escolástica medieval e influye todavía en la práctica de nuestras universidades e incluso en los filósofos contemporáneos más innovadores.

Pero la filosofía, no reclutó nunca más que una reducida minoría de intelectos privilegiados; estadísticamente, por así decir, Isócrates derrotó a Platón. A lo largo de todo el período helenístico y romano, la forma corriente adoptada por la cultura griega en su nivel más elevado fue la elocuencia, el arte de hablar, que era también el de escribir. La práctica corriente de leer en voz alta (siempre se podía utilizar los servicios de un «lector», *anagnostés*) significa que no había una divisoria clara entre los dos; un término como *lógos* significaba tanto discurso para ser pronunciado como tratado para ser leído. Este rasgo característico de la cultura antigua se convierte paradójicamente en un tema de interés en nuestros días. Mientras las técnicas audiovisuales (radio, televisión, grabación magnetofónica) nos alejan poco a poco de la «galaxia Gutenberg», de la primacía del texto impreso, que ha marcado a la cultura moderna de manera tan profunda desde el Renacimiento, la palabra viva, alada, recupera lentamente la preeminencia de que gozara en la Antigüedad. ¿Acaso no ha ocurrido ya en política? Un discurso televi-

sado de un dirigente político hace hoy las veces del folleto o el artículo periodístico de hace un par de siglos.

En el mundo griego, esta arte oratoria se enseñaba mediante la muy elaborada técnica de la retórica. Su primer teórico importante fue Gorgias de Leontinos, uno de los principales sofistas, y la técnica adquirió madurez entre su generación y la de Aristóteles. Al principio, la retórica era una ciencia positiva basada en la observación. La experiencia había demostrado que ciertos oradores sabían ejercer la influencia deseada, mientras que otros no, y la retórica surgió como una formulación sistemática de los métodos y técnicas empleados por el que se salía con la suya. Pero el espíritu especulativo y la brillantez racional de los griegos, su gusto por la definición, la clasificación y la sistematización, siguieron trabajando en este terreno lo mismo que en la geometría o la gramática. Aunque Isócrates quiso, con muy buen sentido, reducir la importancia atribuida a la teoría en favor de la práctica (abogando por el estudio e imitación de los grandes modelos aportados por oradores célebres, y por el ejercicio en la composición), abundaron manuales desde el comienzo hasta mucho después de Aristóteles, *téchnai* de complejidad creciente, con una terminología de una exactitud abrumadora.[3]

¿Cómo dar una idea de esta enseñanza en pocas palabras? Un tratado completo de retórica tenía cinco partes: invención, orden, elocución, mnemotecnia, acción. ¿Qué era la invención? Significaba encontrar ideas que desarrollar. El orador no tenía que crearlas; ya existían y el problema era saber *dónde* encontrarlas: de aquí la teoría de los «lugares», intrínsecos y extrínsecos. Dentro de estos ricos filones había una masa de ideas generales, útiles para todo, que era fácil emplear otra vez para casi cualquier cosa. Eran los célebres «lugares comunes» (*koinoì tópoi*), las grandes ideas generales de amplio espectro que se repetían sin cesar en la literatura clásica, proporcionándole tanto monotonía como valor humano permanente. La invención era la parte más desarrollada del sistema, a menudo objeto de tratados particulares. Pero también las partes restantes eran objeto de los más sutiles análisis: el orden conveniente del discurso (en seis partes al principio, del exordio a la peroración); la elocución o teoría del estilo, que distingue el género llano, medio y elevado, las figuras de pensamiento (perífrasis, antítesis, hipérbole, etc.) y las figuras de dicción, relacionadas con el ritmo de una frase;[4] la mnemotecnia, que se sirve de señuelos topográficos de

3. Los textos se encuentran en la serie llamada *Rhetores Graeci*.
4. A Gorgias se atribuyeron los tres recursos conocidos por «figuras gorgianas»,

referencia; y la acción, vinculada con las reglas de pronunciación y expresión, y con los movimientos y ademanes del orador. Un lector anglosajón se habría sonreído al oír estos dos apartados: los griegos, al fin y al cabo, eran mediterráneos volubles y gesticuladores. Pero la televisión enseña hoy a nuestros políticos la importancia de la postura y actitud del orador. Hay con todo una diferencia: nosotros improvisamos todavía en este campo recién redescubierto, mientras que los griegos tuvieron tiempo de codificar este punto como todos los restantes. El porte de la cabeza, la expresión facial, el movimiento de las manos, todo tenía sus reglas y una terminología convencional, y recuerda que los historiadores del arte indio tuvieron que aprender los gestos no menos estilizados de las representaciones gráficas de Buda.

La adquisición y dominio de una técnica tan compleja y elaborada exigía un esfuerzo prolongado. Isócrates insistía ya en estudios de tres o cuatro años, y en los períodos helenístico y romano el tiempo se prolongó hasta alcanzar los ocho años. A decir verdad, el orador antiguo no dejaba nunca de practicar; en cierto modo se pasaba la vida «declamando», al igual que el pianista no cesa de ejercitar la mano.

Había algo más: como el punto culminante medio de una educación liberal era una iniciación relativamente intensa al arte de la oratoria, entre autor y público surgía un tipo de complicidad basado en una convención previa, un poco como la que hay entre el compositor y el oyente entendido en el campo de la música clásica moderna. Al igual que los compositores de fines del siglo XVIII sabían que su público comprendía las reglas de la armonía, de la fuga o de la sonata, así todos los hombres cultos de la Antigüedad conocían las reglas de la oratoria. Sabían, por ejemplo, que el *enkómion* o encomio de una persona, viva o muerta, podía dar de sí hasta treinta y seis temas, empezando por las cualidades externas (origen, medio, ventajas personales), pasando por las físicas y terminando por las espirituales; los conocían todos a la perfección porque el *enkómion* era uno de los ejercicios que más se practicaban en la escuela del *rhétor* y era el tema de los certámenes escolares correspondientes a nuestros exámenes. Pertrechados con este conocimiento no hacían sino esperar, por así decir, a que saliera el autor, que estaba igualmente en inmejorable situación de dar muestras de su originalidad, quizá mediante el desarrollo de un *tópos* esperado de una forma

---

por ejemplo, el *isokólon*, paralelismo entre dos elementos de una frase de ritmo y longitud idénticos.

picante, o mediante su omisión intencionada, sabiendo que la omisión se advertiría y apreciaría. A veces, el retórico clásico daba curso a lo que podía llamarse oratoria barroca, que por sistema buscaba sorprender, por ejemplo transformando la cadencia de una frase y destruyendo una simetría esperada: el equivalente, dicho sea de paso, de esa distorsión expresiva a que los pintores modernos, de cubistas en adelante, nos tienen acostumbrados.

Ha hecho falta detenerse en esta técnica, que tiranizó la educación y la literatura clásicas, porque los lectores actuales, a menos que estén iniciados, no pueden ni columbrar ni apreciar la sutileza del arte antiguo. Además, la retórica ejerció una profunda influencia en Oriente durante toda la época bizantina y en Occidente desde la época en que los romanos se civilizaron por el contacto con la Grecia helenística. El *ars rethorica* la trasplantaron al latín los retóricos de la época de Mario, luego Cicerón y Quintiliano, pero siguió siendo totalmente griega por inspiración y a menudo por el vocabulario. Aquejada de la esclerosis de la decadencia, se olvidó durante la Edad Obscura. El renacimiento carolingio, preocupado por lo más importante, se centró al principio en la revitalización de la gramática, pero la retórica griega (conocida por mediación de Cicerón) reapareció en el siglo XI con Anselmo de Besate, por ejemplo, y luego se difundió con la floreciente literatura del siglo XII. Inmediatamente obscurecida por la hipertrofia dialéctica de la escolástica y la técnica prosaicamente utilitaria del *ars dictaminis*, la retórica volvió a emerger con los humanistas. Junto con el purismo lingüístico, fue el mayor imperativo de los humanistas ante lo que había sido la barbarie medieval. Volvió a convertirse en uno de los pilares de la cultura occidental, en la educación y la práctica, incluso cuando la cultura abandonó el predominio del latín y optó por los idiomas nacionales vivos. En Francia, la palabra *rhétorique* acabó por designar el último año de la enseñanza secundaria antes de que los alumnos pasaran a la filosofía, y en toda Europa la enseñanza de la retórica se mantuvo fiel a los principios formulados por Gorgias, Isócrates y Aristóteles. No desapareció de las escuelas hasta fecha relativamente reciente: 1885 en Francia.

Esta duradera influencia es por tanto un hecho histórico importante desde cualquier perspectiva. ¿Fue benéfica o nefasta? En la actualidad, el epíteto «retórico» se suele utilizar con denotación peyorativa, equivalente de grandilocuente, pomposo, artificial. Ello se debe a que nuestro gusto literario se transformó totalmente con la revolución romántica, que destacó la originalidad como la cualidad más importante de toda obra artística o literaria; quizá también

porque nos hemos vuelto otra vez bárbaros, ignorantes y despreciadores de lo que no entendemos ya. Reaccionamos en contra de toda alteración de cuanto tenga apariencia de normalidad; lo que nosotros llamamos «artificial» era para los griegos *éntechnos*, compuesto según las normas del arte, artístico. Una vez que se aceptan sus reglas y técnicas, la retórica clásica define una estética de la prosa semejante a la de la poesía formal e igualmente dotada de valores auténticos. Por encima de todo, no debe juzgarse la retórica aisladamente. Con Isócrates, sin ir más lejos, no fue sino la culminación de un sistema completo de disciplina intelectual y espiritual, de educación, de cultura, y este sistema ha de analizarse como una totalidad.

Isócrates venció a Platón, según dijimos: las generaciones sucesivas obedecieron sus preceptos al pie de la letra, y no sólo en la Antigüedad. Burnet llamó a Isócrates el «padre del humanismo» con buenas razones: su ideal, recuperado en Occidente con el Renacimiento, ha dominado la tradición del humanismo clásico casi hasta nuestros días. En lugar de la quizás excesiva ambición del filósofo, que aspiraba al conocimiento racional, Isócrates sugirió el ideal más lógico, más accesible y por último más fructífero del *bonnête homme*. Este humanismo, como indica la expresión, quiere pertrechar al hombre, a todos los hombres, para la vida: fue un tipo de disciplina común a todos, capaz de acomodarse a todos, sin que importase la dirección que el hombre tomara después. De aquí el predominio de la cultura literaria y la reserva para el futuro especialista de los estudios avanzados de matemáticas o filosofía. Se basaba, como ya se ha visto, en el conocimiento de los grandes autores, admirados y reconocidos, y en primer lugar de los grandes poetas. Pues la poesía era la maravillosa herramienta que preparaba a todos, a niños y adultos por igual, para la adquisición del conocimiento intuitivo de los hombres y de la vida. ¡Cuánta sabiduría no se encontrará concentrada en un final coral de Eurípides!

Fue éste el tipo de sabiduría que todo el programa de los estudios clásicos quería desarrollar. Lo importante para el hombre —enfrentado a los problemas concretos que la vida planteaba, problemas siempre tan complejos que nunca se podían resolver racionalmente mediante el proceso lógico— era «dar con» (*epitynchánein*) la solución justa o, en cualquier caso, con la menos equivocada, la que mejor conviniera a las circunstancias, la situación concreta, el momento preciso. Fue esta destreza mental —cuestión de sutil ingenio más que de cálculo matemático— lo que quería estimular este tipo de educación. No sorprende que se subrayara la expresión verbal, el

lógos, ya que el habla, el lenguaje, no es sólo el medio privilegiado del contacto y la comunicación entre los hombres, sino también, para cada individuo, el instrumento que permite que el pensamiento se formule con precisión y claridad; como el mismo Isócrates gustaba decir, «la expresión justa es la más segura prueba del justo entendimiento» (III, 7; XV, 255).

Las ideas isocráticas y el sistema educativo que las puso en vigor reinaron prácticamente sin ser puestos en tela de juicio en la Europa occidental casi hasta nuestra generación. En la actualidad sufren serios ataques. Los amenaza en primer lugar la creciente democratización de la sociedad occidental, mientras que la cultura clásica, como toda la civilización antigua de que surgió, era básicamente aristocrática en espíritu, era cultura de élite intelectual apoyada en la tradición y costumbres de una élite social. Más radical aún es la amenaza de la «explosión tecnológica», que exige que la educación produzca sobre todo los directivos, ingenieros y técnicos eficaces que necesita.

¿Significa esto que la tradición clásica no tiene ya ningún papel que jugar? Habría que darse cuenta de que su supervivencia y la continuidad de su influencia no dependen del mantenimiento de la enseñanza del griego, el latín y la literatura clásica, como suponen ciertos profetas alarmistas. Ya hemos visto que la influencia de la tradición educativa clásica se mantuvo de muchas maneras incluso después de que las lenguas vernáculas desplazaran al griego y el latín. Las técnicas pedagógicas pueden transformarse radicalmente en virtud de los progresos de las ciencias humanas, sobre todo la psicología; es el espíritu de la educación clásica lo que jugó un papel útil y que todavía puede hacerlo. Su inspiración básica contiene un valor eterno, el de una educación, una cultura, que aspire al aprendizaje del hombre, del hombre como tal, del hombre integral, y no de un simple productor-consumidor, una simple rueda de la economía industrial.

Lecturas complementarias

El trabajo fundamental es H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, París, 1965[6] [trad. cast.: *Historia de la educación en La Antigüedad*, Buenos Aires, 1965].

Para Grecia, el viejo libro de K. L. Freeman, *Schools of Hellas, an essay on the practice and theory of ancient Greek education from 600 to 300 B. C.*, Londres, 1932[3], sigue teniendo vigencia. Véase también

F. A. G. Beck, *Greek education 450-350 B.C.*, Londres, 1964, principalmente sobre los teóricos; M. L. Clarke, *Higher education in the ancient world*, Londres, 1971, importante para la enseñanza de la filosofía. [Cf. en castellano, Th. Davidson, *La educación del pueblo griego y su influjo en la civilización*, La Lectura, Madrid, s. f.; María de los Ángeles Galino, *Historia de la educación. Edades Antigua y Media*, Gredos, Madrid, 1981[2]; P. Monroe, *Historia de la pedagogía*, La Lectura, Madrid, s. f., 3 vols.; no hay en el presente libro ningún capítulo dedicado al derecho: para las vinculaciones del contexto jurídico con el clima del saber, relacionado institucionalmente con la pedagogía y las reacciones de los educandos, cf. José Luis Murga, *Rebeldes a la república*, Ariel, Barcelona, 1979.]

Sobre Roma, la obra básica sigue siendo A. Gwynn, *Roman education from Cicero to Quintilian*, Oxford, 1926; ed. de bolsillo en «Classics in Education», n.º 29, Nueva York, s. f.

Sobre retórica: George Kennedy, *The art of persuasion in Greece*, Princeton y Londres, 1963; M. L. Clarke, *Rhetoric at Rome, a historical survey*, Londres, 1953; Josef Martin, *Antike Rhetorik: Technik und Methode*, Munich, 1974, detallado estudio técnico, con amplia documentación. [Cf. en castellano dos manuales de enfoque distinto: H. Lausberg, *Manual de retórica literaria*, Gredos, Madrid, 1966, y R. Barthes, *La antigua retórica. Ayudamemoria*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1974. Asimismo, J. Girard, *La elocuencia ática*, La España Moderna, Madrid, s. f.; Miguel Dolç, «Posición crítica de Quintiliano», *Revista de Ideas Estéticas*, VII (1949), pp. 383-413, reproducido en *Retorno a la Roma clásica*, Prensa Española, Madrid, 1972, pp. 165-197.]

Sobre baja Antigüedad y alta Edad Media: Pierre Riché, *Education and culture in the Barbarian West, sixth through eighth centuries*, trad. ingl., Columbia, S.C., 1976; T. J. Haarhoff, *Schools of Gaul, a study of Pagan and Christian education in the last century of the Western empire*, Johannesburgo, 1958[2]; M. L. W. Laistner, *Thought and letters in Western Europe, A.D. 500-900*, Londres, 1957[2] cap. 2, pp. 7-10. [Páginas sugerentes en E. R. Curtius, *Literatura europea y Edad Media latina*, FCE, México 1955, reimp. 1975 y 1976, 2 vols.; excelentes trabajos de campo en Frances A. Yates, *El arte de la memoria*, Taurus, Madrid, 1974, y Erich Auerbach, «Sermo humilis», en *Lenguaje literario y público en la baja latinidad y en la Edad Media*, Seix Barral, Barcelona, 1969, pp. 30 ss.; cf. asimismo el tratado ya anticuado del decimonónico A. F. Villemain, *La elocuencia cristiana en el siglo IV*, Atlas, Madrid, 1943, 2 vols.; A. Caturelli, *La doctrina agustina del Maestro y su desarrollo en Santo Tomás de Aquino*, Córdoba, 1954.]

Bernard Williams

8. FILOSOFÍA

Los griegos y la historia de la filosofía

El legado griego a la filosofía occidental es la filosofía occidental misma. No se trata en este punto, como en las ciencias, de que los griegos pusieran ciertos cimientos sobre los que la modernidad haya construido sus edificios. Ni se trata sólo, como en las artes, de que los griegos produjeran determinadas formas y determinadas obras con estas formas que la posteridad —unas veces en mayor medida, otras en menor— tomara por paradigmas de las suyas. Los griegos dieron comienzo en filosofía a casi todos los campos principales: metafísica, lógica, filosofía política, filosofía del lenguaje, teoría del conocimiento, ética y (aunque a un nivel más exiguo) filosofía del arte. No sólo iniciaron estos campos de investigación, sino que además distinguieron progresivamente, en el interior de los mismos, muchas de las cuestiones que a lo largo de la historia iban a ser las más fundamentales. Por añadidura, entre los promotores de estos avances, hubo dos, Platón y Aristóteles, que, en los ámbitos donde se ha conocido y estudiado la filosofía del mundo occidental, han sido considerados insuperables por su genio filosófico y por la amplitud de su obra; la influencia de ambos, directa o indirectamente, con mayor o menor apercibimiento y bajo toda suerte de interpretaciones, ha estado siempre presente en el desarrollo de la tradición filosófica occidental.

Naturalmente, la filosofía, salvo en sus momentos más escolásticos y decadentes, no consiste en una continua reelaboración de viejos problemas, y la idea de que la filosofía occidental recibió de los griegos casi todo su contenido es exacta sólo si dicho contenido se enfoca desde la óptica más vaga y general, al nivel de preguntas como «¿qué es el conocimiento?» o «¿qué es el tiempo?» o «¿nos

dice la percepción sensorial cómo son los objetos realmente?». Los problemas filosóficos no los plantea sólo la filosofía anterior, sino la evolución de todos los campos de la vida y el conocimiento humanos; y todos los aspectos de la historia occidental están vinculados con el tema de la filosofía: el desarrollo de la nación-estado lo mismo que el auge y decadencia del cristianismo o el progreso de las ciencias. No obstante, incluso en temas planteados por situaciones posteriores como las mencionadas, las diferencias de concepción filosófica pueden a menudo hallar un precedente en uno u otro contraste de puntos de vista generales que tuvieron su primera expresión en el mundo griego.

Una vez admitida la envergadura de las aportaciones griegas en filosofía y la profundidad de su influencia, sería casi imposible hacer otra cosa que esbozar un resumen sumamente selectivo de ambas. Tendré que soslayar en su totalidad algunos aspectos muy importantes e influyentes de la filosofía griega: entre ellos la filosofía política (tratada ya en otro capítulo) y las aportaciones griegas a la ciencia de la lógica, que fueron relevantes, pero que precisan un enfoque aparte y relativamente técnico.[1] Además, en punto a influencias, no diré nada de la que sin duda es la más importante y evidente en el pensamiento ulterior, la de Aristóteles en el pensamiento de la Edad Media. Aristóteles, que para santo Tomás de Aquino fue «el Filósofo», y para Dante *il maestro di color che sanno*, 'el maestro de los que saben', contribuyó mucho a conformar, por mediación de sus varios y diversos intérpretes, la concepción filosófica, científica y cosmológica de toda una cultura, y un tema como el aristotelismo excedería con mucho un ensayo que quisiera también analizar otras cosas. La presencia de Aristóteles en el panorama que sigue es víctima de la propia importancia de este pensador.

Tras esbozar unas cuantas generalidades sobre los griegos y la historia de la filosofía y sobre la posición particular de Platón y Aristóteles, procuraré dar una idea de la amplitud de intereses filosóficos de los griegos; pero sobre todo delimitaré dos o tres temas con mayores detalles del que una panorámica general hubiera permitido, ya que no creo que ningún catálogo de personas y doctrinas sea de mucho interés en filosofía ni que se pueda formar una opinión de lo que fueron ciertos pensadores salvo mediante la formulación del tipo de razones y argumentos que esgrimieron: es decir,

1. Para un planteamiento informativo y accesible, cf. William y Martha Kneale, *The development of logic*, Oxford, 1962 [hay trad. cast.: *El desarrollo de la lógica*, Tecnos, Madrid, 1980], caps. I-III.

examinando no sólo lo que pensaron, sino también cómo lo pensaron. Con tal intención, aunque muy esquemática, abordaré algunos argumentos a propósito de dos grupos de problemas: por un lado, acerca del ser, la apariencia y la realidad, por el otro acerca del conocimiento y el escepticismo. En ambos, la profundidad de la obra griega viene confirmada por la continuidad de problemas semejantes en la filosofía posterior. En otro punto, la investigación ética, me centraré más en las diferencias entre el pensamiento griego y concepciones más modernas, diferencias que me parecen muy importantes para la comprensión de nuestras propias perspectivas y lo problemáticas que son.

Ya he dicho que los griegos roturaron muchos campos de investigación filosófica y que plantearon sus principales interrogantes. Es posible, por contra, que sólo haya dos clases importantes de especulación en la posterior historia de la filosofía que, por ser en espíritu, tan radicalmente diferentes del pensamiento griego, hayan de quedar fuera de esta generalización. La filosofía griega se preocupó mucho, particularmente en los comienzos, de temas relativos a la oposición de *monismo* y *pluralismo*. No siempre es fácil captar lo que se quería dilucidar: en algunas de las primeras polémicas parece que el problema es si hay en realidad sólo una cosa o si hay más de una, aunque —según veremos después— no es fácil aclarar con precisión lo que creía quien creía que había literalmente una sola cosa. En la filosofía posterior, así como también ya en algunos pensadores griegos, el problema del monismo y el pluralismo afecta más a la cuestión de si el mundo contiene una sola *clase* de cosa elemental e irreducible, o más de una. Una suerte de monismo —así entendido— que ha conocido tanto el mundo antiguo como el moderno es el *materialismo*, que opina que todo lo existente es material y que todo lo restante, en particular la experiencia espiritual, es en cierto modo reductible a esta base material. Además del *dualismo*, opinión que acepta que hay materia y espíritu no reductibles entre sí, la filosofía ha encontrado también espacio, desde el Renacimiento, para otro tipo de monismo, el *idealismo*, monismo espiritual que sostiene que en última instancia nada existe salvo el espíritu y su experiencia. Es este tipo de concepción, con sus numerosas variaciones, descendencias y modificaciones, la que no encontramos en el mundo antiguo. Por muy especulativa que fuera la filosofía griega, e interesada como estuvo en muchos problemas que generaría el idealismo, fue ajena a la formulación de éste, tan importante en buena parte de la filosofía moderna, según el cual el mundo consiste en el contenido del espíritu: opuesto, desde luego, a la idea de un mun-

do material formado y gobernado por el espíritu, concepción teísta que, a buen seguro, sí tuvieron los griegos.

El otro elemento principal de la filosofía moderna que tampoco depende de los griegos es el que se estableció por vez primera a comienzos del siglo XIX: el tipo de pensamiento filosófico (del que el marxismo es hoy el ejemplo descollante) que se centra sobre todo en categorías históricas y en explicaciones relativas al proceso histórico. Los griegos tuvieron un sentido del tiempo histórico —o más bien lo desarrollaron paulatinamente— y de la ubicación en él del presente vivido; y su pensamiento se sirvió también de diversas estructuras, más mitológicas que realmente vinculadas a un tiempo histórico, de las sucesivas épocas de la humanidad, que presentaban esquemáticamente al hombre en una situación de decadencia tras una edad de oro (aunque también se puede encontrar una concepción contraria, tendente al progreso). Algunos de los pensadores más radicales, por otro lado, consideraban que los modelos de conducta y el valor de los convenios políticos tenían vigencia sólo en relación con sociedades concretas, y que esta concepción podía aplicarse a sociedades separadas por el tiempo. Pero los griegos no propiciaron ninguna concepción teórica de las categorías intelectuales del hombre condicionado por las circunstancias materiales o sociales de su época, como tampoco buscaron explicaciones sistemáticas de las mismas en términos históricos. A decir verdad, este tipo de conciencia histórica no está presente en la totalidad del pensamiento filosófico actual, pero su ausencia entre los griegos es una de las cosas que distancian la filosofía griega de buena parte de la moderna.

Puede que idealismo y conciencia histórica sean los dos únicos aspectos realmente substanciales en que la filosofía posterior se aparta del todo de la filosofía griega, ya que por lo demás se enfrenta con las mismas preocupaciones que la filosofía griega, aunque, por supuesto, en el contexto de un temario muy cambiado, ampliado y enriquecido en comparación con el que disponían los griegos.

Esto no quere decir que los griegos tuvieran nuestro mismo concepto de «filosofía» o, mejor dicho, que compartieran ninguno de los diversos conceptos de filosofía que se dan en los distintos círculos filosóficos del mundo moderno. El griego clásico utiliza la palabra *philosophia* para designar un amplio espectro de investigaciones; más amplio que el que comprende hoy lo que llamamos «filosofía», que se diferencia de la investigación científica, matemática e histórica. Pero deberíamos tener en cuenta que no es sólo la práctica griega la que difiere de la nuestra en este sentido: el concepto de

«filosofía» designó durante siglos una vasta relación de investigaciones, entre ellas la de la naturaleza, como atestigua el antiguo empleo de la expresión «filosofía natural» para referirse a las ciencias naturales: *De los principios matemáticos de la filosofía natural*: así llamó Newton, a fines del siglo XVII, a su gran obra sobre los fundamentos de la mecánica. No implica esto, sin embargo, que estas épocas no hicieran ninguna diferencia entre la investigación científica y la que hoy diríamos filosófica: investigación que, no obstante estar delimitada con precisión, afecta a los supuestos generales del conocimiento, la acción y los valores, y procede reflexionando sobre conceptos e ideas, no mediante la observación y el experimento. En épocas anteriores se diferenció, de un modo u otro, entre éste y otros tipos de investigación, pero la palabra «filosofía» no se utilizó para caracterizar al primero sino hasta un momento relativamente reciente.

Es importante recordar esto cuando se aborda la filosofía del pasado, sobre todo la antigua. Define, por así decir, dos niveles de anacronismo. El más superficial e inofensivo aparece cuando utilizamos términos actuales para identificar un tipo de investigación que los autores del pasado aislaron de otro, aunque no exactamente con el mismo criterio o por los mismos principios que sugiere la terminología moderna. Un ejemplo de esto se puede ver en la rama de la filosofía que hoy llamamos «metafísica». Abarca ésta una serie de motivos filosóficos muy elementales, entre ellos la realidad, la existencia, lo que significa para los objetos el tener cualidades y (en el aspecto más abstracto y menos religioso de la cuestión) Dios. En el canon de las obras de Aristóteles hay una serie de escritos dedicados a este tema que recibe el nombre de *Metafísica*; de tal título fue de donde el tema recibió su nombre. Pero la obra se llamó así sin duda por el lugar que ocupaba en la edición de Aristóteles que preparó Andrónico de Rodas, en el siglo I a. de C., donde dichos escritos eran *tà metà tà physiká*, 'los que siguen a los que versan sobre la naturaleza'. El nombre aristotélico para buena parte de las investigaciones metafísicas era «filosofía primera». No sólo la designación era distinta, sino también los principios de clasificación, tanto por la base lógica atribuida a ellos como por lo que, en consecuencia, se incluía y excluía. De modo que Aristóteles tiene una serie de investigaciones sobre «ser en general» que relaciona los temas de la «filosofía primera» de un modo típicamente aristotélico con el resto del conocimiento (a grandes rasgos, Aristóteles pensaba que la diferencia temática radicaba en que se trataba de un objeto mucho más general que el de otras investigaciones); y

que excluye ciertas parcelas de la investigación que hoy se incluirían en la metafísica, como las consideraciones *a priori* sobre la naturaleza del espacio y el tiempo. A éstas las abordó Aristóteles en los libros llamados hoy *Física*, que se contaban entre «los que versan sobre la naturaleza»; nombre, el de *Física*, que tiende a despistar, puesto que a lo que más se parece su contenido es parte de la metafísica y también de lo que hoy llamaríamos filosofía de la ciencia y no de lo que en la actualidad llamamos *física*.

Estas distinciones no impiden que identifiquemos las investigaciones de Aristóteles como propias de diversas ramas de la filosofía tal como hoy las entendemos: este nivel de anacronismo, con información y cierto sentido de lo que es filosóficamente relevante, se puede admitir; y sin otro remedio, si es que queremos reconstruir desde nuestro punto de vista actual lo que no sería del todo arbitrario llamar historia *de la filosofía*. Pero hay un segundo y más profundo nivel de anacronismo que alcanzamos cuando abordamos escritos para los que no sirven los modernos conceptos de lo que es y no es filosofía. Respecto a aquellos autores en cuya obra no es posible establecer algunas de estas distinciones, insistir en recuperarlos para la historia de la filosofía y no, digamos, para la historia de la ciencia, es una forma estéril y adulteradora de anacronismo. Tal ocurre con los primeros «filósofos» griegos, los *presocráticos* (etiqueta que en realidad no se aplica sólo a los pensadores anteriores a Sócrates, sino también a algunos de sus contemporáneos de fines del siglo V).

Respecto de los primeros pensadores especulativos, Tales, Anaximandro y Anaxímenes, que vivieron en Mileto, en el litoral griego del Asia Menor en los primeros setenta años del siglo VI a. de C., es imposible establecer, en una terminología unívoca propia de nuestra época, una clasificación de los problemas que ellos trataron de resolver. Y no sólo porque no queda prácticamente nada de sus obras (parece que Tales, el más antiguo, no escribió nada) y tenemos que fiarnos de testimonios discutibles; sino también porque aun cuando dispusiéramos de todos sus escritos no podríamos asignarlos, en términos modernos, a la filosofía ni a la ciencia. Se les suele atribuir preguntas del tipo: «¿de qué está hecho el mundo?»; y hay que reconocer como conquista del progreso intelectual que este tipo de interrogantes carezca hoy de un sentido determinado; si un niño lo preguntase, no le daríamos ni una ni muchas contestaciones, sino que más bien trataríamos de hacerle comprender que debe dejar de lado una tal pregunta y reemplazarla por una serie de preguntas de otra índole. Claro que hay un aspecto en que la moderna teoría de

los átomos tiene su origen en las investigaciones comenzadas por los milesios, pero la trayectoria intelectual ha modificado tanto la cuestión que sería absurdo decir que existe un interrogante inequívoco al que nosotros responderíamos «electrones, protones, etc.» donde Tales (parece que) dijo «agua».

Algo podemos decir —y esto lo abordaremos más adelante— de los rasgos de estas especulaciones que las aproxima más a la *investigación racional* que las cosmologías religiosas y mitológicas de Oriente, que tal vez las influyeran. Y ésta es una cuestión más importante e interesante que cualquier otra a propósito de su clasificación como «filosofía», cuestión que en el caso de estos pensadores primitivos es inútil por arrobas.

Filosofía clásica y lo clásico en filosofía

La inclusión de la filosofía griega en la tradición filosófica occidental no sólo se mide por el hecho de que la filosofía antigua abriera tantos campos de investigación que han continuado hasta hoy. Se manifiesta también en que los filósofos de todas las épocas se han remitido a la filosofía antigua —sobre todo, claro, a Platón y Aristóteles— para dar fuerza a la propia obra, o para oponerse a ella, o para reinterpretar a los filósofos clásicos a fin de comprenderlos a ellos y a sí mismos desde otra perspectiva. Los filósofos griegos no sólo han sido los padres, sino también los compañeros de ruta de la filosofía occidental. En este sentido han dominado razones distintas según las épocas: el objetivo de legitimar las propias opiniones fue más descollante en la Edad Media y el Renacimiento (que, en contra de la creencia tan extendida, no se caracterizó tanto por abandonar la necesidad de una autoridad intelectual como por apelar a otras autoridades), mientras que el objetivo de la comprensión y autocomprensión históricas es más importante en la actualidad. Pero fuera por lo que fuese, el caso es que estas vinculaciones con el pasado griego son una expresión destacada de un rasgo característico de la filosofía —que la diferencia de las ciencias—, a saber: su inclusión en la tradición histórica de la propia disciplina.

Este rasgo ha sido también característico de la literatura, aunque la naturaleza de la inclusión en este caso es muy distinta. Se ha sugerido[2] que nuestro concepto de la literatura occidental da cabida por igual a la idea de «clásico relativo» —la obra que perdura y

2. Cf. Frank Kermode, *The Classics*, Londres, 1975.

que tiene influencia y vigencia modélica al menos durante un tiempo— y a la de «clásico absoluto», como la *Eneida*, en primer lugar, que ha definido para siempre el estilo «clásico» elevado. Si adaptáramos estas definiciones a la filosofía, diríamos que los filósofos clásicos Platón y Aristóteles son clásicos en el sentido de que para la filosofía ha sido imposible, al menos hasta hoy, no aspirar a reinterpretar sus ideas de acuerdo con cada época y a situar las propias opiniones con relación a las de ellos, aunque sólo sea para mostrar por qué hay que rechazarlas: un lugar de honor que han compartido, en los últimos 200 años, sólo con Kant. Pero también se puede decir de ellos que definen un estilo clásico en filosofía, es decir, un estilo filosófico y no literario. Se les vincula por igual con un estilo sinóptico, grandioso, supremo de filosofía; aunque más allá de esta descripción muy general se admitía ya de antiguo que definieron dos estilos distintos: Platón era asociado al pensamiento especulativo, al intento de establecer que lo único que en última instancia posee verdadera realidad es un mundo de objetos intelectuales, las Ideas, accesibles a la razón y no a los sentidos, mientras que Aristóteles había renunciado a estas extravagantes hipótesis trasmundanas para ceñirse a un espíritu más terreno, clasificador, analítico, más acorde con las opiniones corrientes de los hombres, aunque tratando de formular todo esto con cierta solemnidad de estilo, ya que venía impulsado por una mentalidad sistemática que aspiraba a ofrecer una visión del mundo unificada, ordenada y jerárquica.

La oposición del espíritu platónico y el aristotélico ha sido un lugar común. En nuestro siglo, decía Yeats en *Among school children*:

> Platón creía a natura una espuma que juega
> sobre un paradigma espectral de las cosas;
> el más sólido Aristóteles jugaba a las canicas
> en el trasero de una estirpe de reyes ...

Para acudir a un caso más célebre, la oposición se ve en el fresco de Rafael, en el Vaticano, que se titula *La escuela de Atenas*, donde aparecen en el centro Platón y Aristóteles, el uno con los ojos vueltos al cielo, el otro hacia la tierra. En este sentido conviene recordar los elementos místicos que han sido asociados con el pensamiento platónico: no del todo espúreamente, por lo que toca a los escritos del propio Platón, pero modificados y seleccionados con tiento por la tradición neoplatónica. Con esta imagen de Platón se relaciona el que durante cierto período de comienzos de la Edad

Media sólo se conociese el *Timeo* (en traducción latina), diálogo atípico en que se anticipa una cosmogonía teísta.

Considerada de un modo menos superficial, la célebre oposición es una cuestión muy compleja y ambigua. El espíritu de Platón se ha asociado a veces con el impulso religioso como tal; pero también es verdad —e incluso tiene una importancia mayor— que, en sociedades donde el marco general de pensamiento era ya de entrada religioso, el aristotelismo ha representado una comprensión ordenada y estable del mundo en relación con Dios, mientras que el platonismo ha servido para representar, de diversas maneras, el humanismo, la magia o la especulación racional individual.

La añeja imagen de que la Edad Media se basó en Aristóteles mientras que el Renacimiento se inspiró en Platón la ha matizado mucho la erudición moderna, aunque no andaba muy descaminada [3] y más de un importante pensador renacentista convino con Petrarca en que Platón había

> ... llegado
> más que otros semejantes al camino
> do llega a quien del cielo es otorgado.

Buena parte de esta influencia platónica desembocó en estudios humanísticos y el perfeccionamiento del alma, más que en el estudio de la naturaleza; y donde éste se abordaba en el Renacimiento, al margen de la continuidad de la tradición de la ciencia aristotélica, dominaba un profundo desconcierto y desacuerdo en punto al procedimiento y acervo cultural que permitieran descodificar con eficacia los mensajes escondidos en los fenómenos. Será más bien después, y con una concepción mucho más cercana a la nuestra moderna de la física matemática, cuando Galileo ponga de manifiesto lo que es todavía un influjo platónico, al decir que

> la filosofía está escrita en este grandísimo libro que tenemos continuamente abierto ante nuestros ojos (el universo, digo), pero que

3. Cf. P. O. Kristeller, «Byzantine and Western Platonism in the fifteenth century», en *Renaissance concepts of man*, Nueva York, 1972, y referencias. La cita de Petrarca (*Trionfo della Fama*, 3, 4-6) se ha tomado de este artículo. [La traducción castellana reproduce la clásica de H. de Hoces; texto italiano: «e vidi Plato, / ch'en quella schiera andò più presso al segno / al qual aggiunge a chi del Cielo è dato». Se aprovecha esta nota para consignar que, para eludir las retraducciones, el texto de *Il Saggiatore* de Galileo que viene a continuación se ha tomado de una antología editada por José Babini, Buenos Aires, 1967, que casualmente reproduce el fragmento. (*N. del t.*)

> no puede entenderse si antes no se aprende a entender la lengua, y conocer los caracteres en que está escrito. Está escrito en lengua matemática, y los caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas sin cuyo medio es imposible humanamente entender una palabra. (*Il Saggiatore*, cuestión 6.)

A partir de este punto, era más fácil plantear el problema del desciframiento al margen de las ideas de arcanos misterios, que estuvieron presentes en el Renacimiento como lo habían estado en las primeras sectas pitagóricas que influyeron a Platón; la descodificación de las claves de los fenómenos podía convertirse en tarea pública de análisis crítico y científico.

Así, en un determinado contexto, el platonismo puede representar unos intereses místicos o cabalísticos, contra los que el aristotelismo sostiene un enfoque cauto y observador, más ceñido a los fenómenos; en otro, mientras que una influencia platónica estimula la investigación racional de la naturaleza, el aristotelismo se puede entender (como hizo Descartes, pese a sus ocasionales disimulos) como un apego obscurantista a esencias misteriosas y a confusas analogías vitalistas. La oposición del espíritu platónico y el aristotélico es ciertamente real y puede seguirse por muy complejos vericuetos a lo largo de la historia del pensamiento occidental; pero define no tanto una oposición, la que fuere, como una estructura en cuyo seno han ocupado un sitio buena cantidad de oposiciones en el curso de dicha historia.

Con ser diversas estas oposiciones, lo que se puede decir de ellas es que en su mayor parte están vinculadas con interpretaciones de *concepciones* de ambos y, en muchos casos, con lo que se creía que era su respectivo sistema. Pese a las diferentes interpretaciones, se les ha seguido considerando autores de vastas concepciones del mundo, constructores clásicos de sistemas. La erudición moderna, estimulada por el escepticismo filosófico a propósito de la construcción de sistemas, tiende a reducir la medida en que se les ha venido enfocando desde la óptica de tal construcción. En ambos casos, se entiende hoy con mayor claridad que la obra respectiva es fruto de una evolución temporal, con sus correspondientes modificaciones de miras; mientras que las polémicas que en el pasado se tuvieron por básicamente expositivas se estiman hoy más provisionales, tanteadoras y problemáticas de lo que se pensaba. Si se acepta este punto de vista, ¿quiere decir que la importancia de Platón y Aristóteles, más allá del simple reconocimiento histórico, se va a reducir radicalmente por vez primera? Tal vez no: es posible que lo que causa admiración e interés sea más la fuerza y profundidad de sus argu-

mentos particulares que el aliento y ambición del respectivo sistema. Sería sin embargo superficial apoyarse con excesiva confianza en esta idea. El interés que han suscitado siempre en el pasado no lo ha generado sólo la admiración de su agudeza, penetración e imaginación indudables, sino, muy a menudo, la certeza de que tenían vastas y unitarias ambiciones sistemáticas, que ahora tenemos bastantes menos razones para adjudicarles.

Aparte de estos interrogantes respecto a cómo interpretar la obra de Platón y Aristóteles, hay en cualquier caso otras influencias más generales que probablemente afectaron a su reputación tradicional. Esos rasgos típicos del siglo XX que han mermado la importancia de los clásicos y de la idea de que las obras del pasado pueden tener autoridad en el gusto del presente se manifiestan también de algún modo en el campo de la filosofía. Los genios filosóficos del pasado, como los artísticos, se nos antojan diferentes al calor de nuestra idea, profundamente arraigada y en buena parte justa, de que la experiencia del siglo XX no tiene precedentes. En los predios más técnicos de la filosofía contemporánea se han dado líneas de desarrollo que, en algunos casos, han alcanzado una categoría científica, cuyo interés por su pasado en general, por no decir ya su pasado griego, se ha vuelto más marginal y en última instancia anecdótico. Por todos estos motivos, es muy plausible que el papel de un clásico absoluto en filosofía, papel que ha sido típico de Platón y Aristóteles, pierda su importancia. La cuestión no es si la filosofía va a dejar de ser interesante —hay más de una razón desalentadora que puede probar que, en efecto, así va a ser—, sino si, dando por sentado que la filosofía vaya a mantener su interés, Platón y Aristóteles van a seguir un destino contrario y van a acabar por convertirse en meros objetos de la investigación histórica, en paradigmas monumentales de un estilo antiguo. Esto no es imposible, pero si hubiera de ocurrir, hay un motivo para pensar que es menos probable le suceda a Platón que a su gran compañero: el que la obra de Platón incluya con tanta viveza e independencia la ambigua figura de Sócrates, cuya faceta de crítico irónico de la filosofía sistemática puede volverse contra la filosofía platónica, de la que en otros puntos aparece como expositor.

Lo que tenemos

La posición descollante de Platón y Aristóteles es tanto la causa como el efecto de que su obra se haya conservado excepcionalmente

bien: aunque en ambos casos, particularmente en el de Aristóteles, no faltó su poco de suerte. De las obras de Platón tenemos todo lo que se sabe que hizo público. De Aristóteles no tenemos sus diálogos (por los que más se le admiró en la Antigüedad), pero nos queda un gran número de tratados que contienen material preparado por él o, en ciertos casos, por íntimos o discípulos.

En términos generales no se abordará aquí la obra posterior a Aristóteles, salvo cuando enfoquemos de pasada el escepticismo antiguo; pero no hay que olvidar la gran influencia que ejercieron en el pensamiento occidental las escuelas posteriores, sobre todo los estoicos y los epicúreos, bien alejadas de aquellas influencias en el cristianismo que se analizan en otro capítulo. Los presocráticos serán de mayor interés para nosotros. Los conocemos por fragmentos de sus escritos, y en muchos aspectos la situación es como la descrita en el capítulo sobre la ciencia; esto es: que tenemos que confiar en resúmenes e informes de autores posteriores, que podían o estar muy alejados en el tiempo, o ser poco inteligentes, o bien —como en el caso de Aristóteles, que no fue ni una cosa ni otra— interpretarlos según sus propias concepciones. Queda un fragmento de escrito presocrático bastante extenso y casi continuo, un pasaje substancial del poema de Parménides (que nació probablemente *c.* 515 a. de C.): se lo debemos por entero al erudito neoplatónico Simplicio, que al comentar la *Física* de Aristóteles en el siglo VI d. de C., copió largos pasajes del poema sobre la base de que el libro de Parménides se había vuelto muy raro por aquella época. Gracias a Simplicio tenemos lo suficiente para reconstruir una argumentación ininterrumpida (al que volveremos en el siguiente apartado).

Por el contrario, otra figura descollante, Heráclito, que fue casi con toda seguridad bastante anterior a Parménides y que quizá naciera *c.* 540 a. de C., se conoce sólo por una yuxtaposición de fragmentos breves e inconexos, testimonios antagónicos y evidentemente desconcertantes, y una serie de anécdotas improbables que ilustran una personalidad original, pesimista y despectiva. En su caso no está claro lo que se ha perdido, ni en punto a cantidad de obras ni, ciertamente, en punto a posibilidad de comprensión: parece que escribía en forma de breves y condensados aforismos epigramáticos y tuvo fama ya en la Antigüedad a causa de su obscuridad. Plotinio dijo de él (*Enéadas*, 4, 8): «Esas son las imágenes que emplea, aunque haya desdeñado el hacernos claras sus palabras, pensando tal vez que también podemos encontrar por nosotros mismos lo que él ha encontrado en su búsqueda». La idea de buscar en uno mismo

estaba en Heráclito como estaba en Sócrates: «Me he buscado a mí mismo», dijo Heráclito (fr. 101).[4] Pero es casi seguro que no *desdeñó* hacer claras sus palabras: más bien era que su concepción de la verdad lo era de algo que esencialmente no se podía expresar de una forma directa y discursiva. Probablemente pensaba en el lenguaje filosófico cuando habló de «el Señor, cuyo oráculo está en Delfos, ni dice ni oculta, sino que indica» (fr. 93). En esto, Sócrates difería vivamente de él.

Las opiniones de Heráclito, hasta donde pueden averiguarse, giran en torno a la necesidad, para el cosmos, de cambio constante y una constante «guerra» entre principios opuestos, aunque éstos están en una suerte de relación y equilibrio. Se ganaron, con ciertas reservas, el respeto de Lenin, aunque fue indudablemente Nietzsche quien más lejos llegó en su admiración por ellas: y no sólo por compartir en mayor medida el desprecio que sentía Heráclito por las masas. Tuvo pocos seguidores, pero sus deliberadas ambigüedades e imágenes sorprendentes (como en fr. 52: «El tiempo es un niño que juega y echa los dados: de un niño es el reino») han contribuido a los ecos intensos que ha evocado ocasionalmente en la filosofía posterior, la más reciente la de Heidegger.

De los presocráticos posteriores tampoco sobrevive ninguna obra completa; los fragmentos más numerosos son de dos autores de signo opuesto. Uno es Demócrito (más o menos contemporáneo de Sócrates, ya que nació *c.* 470 a. de C.), que se preocupó tanto de cuestiones éticas como de explicar los fenómenos naturales; es más célebre por ser uno de los primeros teóricos del atomismo físico. El otro es el enigmático Empédocles, procedente de Agrigento, en Sicilia, y del que dice falsamente la tradición que murió arrojándose al Etna. Escribió en fecha no posterior a 450 a. de C. dos poemas que luego se llamaron *De la naturaleza* y *Las purificaciones*. Como ya sugieren los títulos, los elementos naturalistas, un interés por la explicación física, coexistían en su pensamiento con cierta nota religiosa, y aun hoy se discute su mezcla y si su interés por la natura-

4. Todas las referencias a los presocráticos se han tomado de la 6.ª ed. de Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, siempre de la sección B del material de cada pensador. Para una exégesis de estas palabras de Heráclito, cf. W. K. C. Guthrie, *A history of Greek philosophy*, Cambridge, 1962 ss., vol. I, pp. 417-419. [Para la trad. cast. se ha recurrido a diversas versiones y se remite a la bibliografía; texto de Plotino cit. supra procede de la ed. de José Antonio Míguez, Aguilar, Buenos Aires, 6 vols., 1955-1967, vol. IV, 1966, p. 246; textos de Heráclito tanto de Rodolfo Mondolfo, *Heráclito. Textos y problemas de interpretación*, Siglo XXI, México, 1976[4], como de Ángel J. Cappelletti, *Los fragmentos de Heráclito*, Tiempo Nuevo, Caracas, 1972. (*N. del t.*)]

leza estaba supeditado más a las preocupaciones mágicas que a la curiosidad y la libre investigación. La curiosidad, hasta cierto punto, motivó a los pensadores milesios, y la libre investigación la practicaron conscientemente Demócrito y otros de talante parecido, como el ingenioso Anaxágoras (nacido *c.* 500 a. de C.), a quien los atenienses —según se dice— procesaron por haber sostenido una opinión impía, por naturalista, de los cuerpos celestes.

Hay además otro grupo entre los predecesores y contemporáneos de Sócrates que deberíamos mencionar en este punto; los llamados «sofistas», cuyos intereses no eran ni cosmológicos ni religiosos, sino que estaban orientados de un modo más práctico, sobre todo a enseñar a sus discípulos las técnicas para lograr el éxito en la vida política y en el foro, enseñanza por la que recibían dinero. Estas actividades les merecieron una reputación bastante mala en boca de Platón, cuya actitud hacia ellos, expresada con todos los matices desde la burla chispeante del *Protágoras* hasta el desprecio y el malestar del *Gorgias* y *La república*, no sólo ha dejado a los sofistas en un mal concepto, sino que ha contribuido a que la palabra «sofista» se invalide en cualquier objetivo histórico. Y ello porque Platón les acribilló con cuatro acusaciones concretas: que su enseñanza tenía una intención más pragmática que teórica; que aceptaban dinero; que esgrimían malos argumentos, destinados más a desconcertar e impresionar que a llegar a la verdad, y que manifestaban opiniones cínicas, escépticas, amorales y, en términos generales, indeseables.

No es nada fácil desentrañar todos estos elementos, como tampoco establecer hasta qué punto los sofistas, o algunos de ellos, tuvieron lo que hoy llamamos auténtico interés filosófico. Eran propensos a confundir, como bien se ha dicho,[5] la fuerza de la razón con el poder de la palabra hablada, dos cosas que el método socrático de preguntas y respuestas permitía diferenciar. Gorgias de Leontinos, celebrado innovador estilístico que influyó en uno de los mayores genios de la literatura griega, el historiador Tucídides, fue un maestro de retórica cuya incursión en la metafísica, una obra perdida titulada *Del no ser*, pudo haber sido, a juzgar por los resúmenes posteriores que conocemos, más bien paródica. Pero habría que hacer una más seria reivindicación de Protágoras de Abdera (nacido *c.* 490 a. de. C.). que se ganó de Platón el respeto y el interés suficientes para que éste reprodujera en el *Teeteto* una plausible elaboración de una teoría relativista del conocimiento que partía explícitamente de una base protagórica. Tal vez sea cierto, como

5. Edward Hussey, *The Presocratics*, Londres, 1972, p. 117.

ha dicho un autor reciente,[6] que «dominaba la vida intelectual de su época sin ser un pensador muy original», imponiendo más bien un tono intelectual, escéptico e irreverente; pero es posible que articulase más pensamientos inquisitivos y sistemáticos sobre el conocimiento y la sociedad de lo que esto da a entender. Sería interesante saber de su obra más de lo que sabemos, tanto para conocer la tendencia radical del pensamiento del siglo v como para hacernos una idea más detallada de las líneas de desarrollo, pues ciertamente las hubo, de la teoría del conocimiento y de la filosofía del lenguaje antes de Platón. Interesante sería asimismo, ya por pura curiosidad, saber cómo continuaba su libro *De los dioses*, del que sólo conocemos la primera y desalentadora frase: «En cuanto a los dioses, no puedo saber si existen o no, ni la forma que tienen, pues muchos son los factores que impiden su conocimiento, entre ellos la obscuridad del tema y la brevedad de la vida humana».

El nacimiento de la metafísica

La filosofía griega comenzó en las fronteras del mundo griego: en las islas costeras y en el litoral occidental de Asia Menor —Jonia—, y en el lejano occidente, en las colonias griegas de la Italia meridional y Sicilia. Estas colonias no fueron, en cualquier caso, indiferentes a la influencia jónica. Muchas de ellas acogieron a los nuevos colonos de la Jonia luego que ésta cayera en manos de los persas en el siglo VI, y en particular la ciudad de Elea, en la Italia del sur, célebre por la filosofía de Parménides y su discípulo Zenón (y por ello llamados «eleatas»), que fundaron los ciudadanos de Focea, ciudad jónica, que habían emigrado en gran cantidad.

Se ha discutido mucho y en vano por qué el pensamiento cosmológico sistemático, con elementos de crítica racional, tuvo que surgir en Jonia en aquella época. Los grandes imperios orientales habían obtenido mucha información empírica acerca de medidas y posiciones astronómicas y temas afines, mientras que la tradición babilonia contaba con una gran perfección en lo tocante a cálculo matemático, aunque con poca iniciativa, según parece, para descubrir un orden *a priori* en el campo matemático. Estas técnicas diversas, además, coexistían con imágenes del origen y estructura del universo que eran abiertamente mitológicas. Es posible que el conocimiento de tales creencias, transmitido por mediación del imperio

6. *Ibid.*, p. 116.

persa, jugara un papel en la formación de la cosmología jónica, aunque, si así fue, el caso es que se modificó esencialmente en un sentido más crítico y menos mitológico. La vida política de las pequeñas ciudades griegas, relativamente autónoma, quizá contribuyera al desarrollo del pensamiento crítico y reflexivo, por oposición a las «confusas inmensidades asiáticas», en palabras de Yeats, de los grandes imperios.

La investigación abiertamente especulativa fue una condición necesaria para el desarrollo de la filosofía griega, aunque sería un error pensar que todo lo que finalmente acaeció fue por igual un ejemplo de dicha predisposición. Los milesios y los eleatas formaron «escuelas» sólo en el sentido de que estos pensadores estaban vinculados por lazos de influencia y enseñanza intelectual; la escuela pitagórica, por otro lado, que se fundó en Crotona, en la Italia meridional, a fines del siglo VI, se parecía más a una hermandad religiosa o a una sociedad secreta. La historia de esta escuela y de su fundador está envuelta en la obscuridad y la leyenda, aunque sabemos que Pitágoras fue otro emigrado de la Jonia y que había nacido y ganado reputación en Samos. La escuela pitagórica jugó un papel importante, aunque muy discutido, en el desarrollo de las matemáticas, pero se ignora la medida en que tales estudios figuraron en los primeros años. Su vida estaba dedicada, y esto se sabe con mayor seguridad, a una disciplina ascética y religiosa centrada en los conceptos de purificación del alma y la reencarnación: ideas y prácticas quizás influidas por las creencias chamánicas que habrían llegado a Grecia por mediación de los tracios y los escitas.

Las ideas pitagóricas iban a jugar un papel importante en el desarrollo de la idea de un alma racional e inmaterial, separada del cuerpo, desarrollo a que contribuyó no poco Platón; y que de él pasó, mediante san Agustín, a convertirse en la base del dualismo de Descartes, aunque, en el contexto de la ciencia mecánica del siglo XVII, sin el rasgo básico que compartían todas las ideas que los griegos tenían del «alma», a saber, la concepción de que era la presencia del alma lo que daba la vida a los seres vivos. (Descartes postuló la diferencia cuando dijo algo que los pitagóricos, Platón y Aristóteles habrían sido incapaces de entender por igual: «no es que el cuerpo muera porque el alma lo deja, sino que el alma lo deja porque el cuerpo muere».)

Fueran cuales fuesen exactamente los actos y las creencias de los primeros pitagóricos, el caso es que sus prácticas y su profesión de fe eran secretas, y que casa mejor con ellos el concepto de iniciación mistérica que el de intervención en un debate racional abierto.

Su existencia, contemporánea de la de los últimos milesios, nos recuerda también algo más: que desde los comienzos de la filosofía occidental ésta se vio alentada por dos motivaciones que no han dejado de influir a la vez en ella, el deseo de salvación y el deseo de saber cómo operan las cosas.

Ya hemos sugerido que, así como la cuestión de hasta qué punto fue filosófico el pensamiento milesio es inútil, no lo es tanto el preguntarse hasta dónde fueron racionales sus investigaciones. Hay, por supuesto, criterios diversos de racionalidad, pero no hay duda de que una muy importante expresión de la misma ha de buscarse en la reflexión, con la guía de principios generales, a propósito de qué problemas necesitan resolverse. Un ejemplo impresionante de este pensamiento se encuentra en un célebre argumento de Anaximandro, que vivió en la primera mitad del siglo VI y que, según un autor antiguo, fue «el primer griego, que yo sepa, que se atrevió a presentar un libro sobre la naturaleza».[7] El argumento se refiere a un problema que preocupó a otros presocráticos: ¿qué es lo que mantiene a la tierra en su sitio? Los demás apelarían a soportes materiales de diverso tipo, pero Anaximandro arguyó que la tierra estaba situada simétricamente en el centro del universo y que por tanto no necesitaba soporte alguno. Este argumento representa una temprana aplicación de un principio exclusivamente racional, el principio de razón suficiente. Si la tierra se moviera más en una dirección que en otra, habría un motivo para ello que se expresaría con algún importante desequilibrio o diferencia: puesto que no hay tal desequilibrio, la tierra no se mueve ni en un sentido ni en otro, es decir que se encuentra donde está. Este impresionante argumento revela claramente que la aplicación del principio racional, aunque sea a elementos cosmológicos básicamente primitivos, aleja tal pensamiento del cuadro mitológico.

Una aplicación diferente de la racionalidad, sin embargo, y mucho más abstracta, viene representada por la extraordinaria obra de Parménides. Parménides expresó su filosofía en verso, tomando así una opción menos excéntrica de lo que sería hoy, pero que no por ello dejaba de salirse de lo corriente (los milesios escribían en prosa). El esfuerzo por expresar observaciones abstractas y lógicas en hexámetros heroicos es de un efecto intenso, aunque también afectado y no se tuvo en mucho a su estilo en la Antigüedad. Su fin parece que fue alcanzar la máxima claridad posible y las obscuridades sintácticas que quedan son las consecuencias involuntarias de

7. Temistio, *Or.*, 26, p. 383, Dindorf.

un lenguaje forzado a dar cuenta de un tema que carecía de precedentes. Sus ambigüedades son así de una especie muy distinta de los juegos de palabras reveladores de Heráclito. Hasta lo poco que tenemos de Heráclito (en comparación con los 154 versos de Parménides) muestran que era autor con sumo autodominio y refinamiento; pero Parménides pretendía algo muy distinto de lo que había hecho él y cualquier otro,[8] y era determinar la naturaleza básica de la realidad sólo con argumentos que partieran de premisas evidentes a la reflexión: sólo una premisa en realidad, aunque Parménides (fr. 5) dice que no importa de dónde se comience. Cualesquiera que sean exactamente las cosas que se digan de los milesios, en esta empresa hay que reconocer el primer ejemplo de razonamiento metafísico puro: sigue siendo uno de los más ambiciosos.

El poema de Parménides pone en escena a una diosa que le revela el verdadero camino de la investigación. Lo que le da a modo de clave del verdadero camino es esto: «que es, y que no ser no puede ser». No debemos tratar de pensar «no es»: pues «no podrás conocer el no ser —pues no es posible— ni hablar de él» (fr. 2). «Pues lo que se puede pensar, también puede ser» (fr. 3). «Lo que se puede decir y pensar, debe ser; en efecto, puede ser, en cambio la nada no es» (fr. 6).

Olvidaremos por el momento la cuestión de cuál es el sujeto de «que es» y de «que no es» (en griego, como en castellano, la forma verbal «es» se basta sola). La primera conclusión de Parménides es que no hay investigación coherente ni posible sobre lo que no es ni de nada sirve el pensamiento «que no es»; y ello porque «lo mismo es pensar y ser», y lo que no es, la nada, no es apto, por así decir, para el pensamiento. La base última de Parménides para esta afirmación radical es difícil de ver con precisión absoluta y sigue siendo motivo de controversia. Creen algunos que el argumento básico (según aparece en fr. 6, 1-2, la última frase que se ha citado arriba) es como sigue: respecto de lo que se puede pensar y decir, es cierto (por lo menos) que *podría* ser: y esto han de admitirlo incluso aquellos que suponen que algunas cosas que se pueden pensar y decir no

8. En este extremo, como también en algunas cuestiones básicas de interpretación, sigo el importante artículo de G. E. L. Owen, «Eleatic questions», reproducido en R. E. Allen y D. J. Furley, eds., *Studies in Presocratic philosophy*, Londres, 1975, vol. II, pp. 48-81. [La versión castellana de los pasajes de Parménides que siguen se han tomado literalmente, salvo pequeñas coyunturas de concordancia con el hilo del presente capítulo, de Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía*, Istmo, Madrid, 1975², vol. I, pp. 43 ss. (*N. del t.*)]

existen en realidad (los unicornios, por ejemplo). Pero consideremos ahora: de la *nada* no es cierto que podría ser. Así, lo que se puede pensar y decir no puede ser idéntico a la nada. Pero entonces tiene que ser algo; y así, al contrario de lo que se pensaba al principio, *es preciso* que sea.

Esto es por lo menos una falacia clara. Pero en la extraña expresión traducida por «(se) puede» Parménides tiene una concepción más primitiva de lo que nuestro texto insinúa [en inglés: «is there to be»], una idea del lenguaje y del pensamiento que tienen un contenido sólo porque rozan o están en contacto con lo que es: el rozar y ver modelos de pensamiento y sentido operan más directamente en las ideas de Parménides de lo que daría a luz la incursión en lo que *podría* ser. Pero por exactos que seamos en la reconstrucción del rechazo parmenídeo del pensar «que no es», lo cierto es que el rechazo es claro y absoluto y que Parménides deduce de él una serie de sorprendentes consecuencias. Lo que es no puede tener comienzo ni fin; si lo tuviera, en efecto, antes o después, sería *no ser* y esto hay que excluirlo. A esta prueba de que no tiene principio añade otra basada en un elegante empleo del principio de razón suficiente: «¿qué necesidad lo habría empujado, antes o después, partiendo de la nada, a ser?» (fr. 8, 9-10).

«Nunca era ni será, puesto que es ahora todo a la vez»: da aquí Parménides por vez primera expresión a una idea de eternidad. Su concepción no lo es de nada que esté fuera del tiempo, como es el caso de algunas concepciones posteriores de la eternidad, a las que son inaplicables en última instancia las ideas temporales. Es *ahora*. Pero, del mismo modo, no se remonta a un pasado indefinido: no tiene pasado ni futuro. Su tiempo, tal como es, se representa como un presente continuo. Es uniforme, inalterable, indiviso, idéntico bajo cualquier aspecto: pues negar esto implicaría pensar que hay un lugar o un tiempo o un aspecto respecto de lo que *no es*, y esto, nuevamente, queda excluido.

Ante todo, es uno. Pues «nada, en efecto, es o será otro aparte del ser» (fr. 8, 36-7): otra cosa que existiera tendría que ser *no ser*; y «el ser», como tal, no puede consistir en dos cosas diferenciables ni dividirse, «puesto que es todo lo mismo; ni en modo alguno más, lo que le impediría ser continuo, ni en modo alguno menos, sino que es todo lleno de ser. Por eso es todo continuo; pues lo que es linda con lo que es» (fr. 8, 22-25). Una vez que la unicidad de «lo que es» se considera conclusión del argumento parmenídeo y no (como anteriores estudiosos suponían) una premisa, el problema de qué es «lo que es» desaparece. No es más que eso, lo que fuere,

que pensamos y decimos, cuando incurrimos en pensar y decir algo: y Parménides admite que podemos pensar y decir *algo*, aunque con toda seguridad no es lo que, en nuestro error cotidiano, creemos pensar y decir.

El legado filosófico de este notable argumento es muy amplio y variado. El concepto de ser eterno, inalterable e increado es el que Platón utilizaría para caracterizar sus Ideas; su deuda con Parménides fue explícita y reconocida, aunque hubo de discrepar con él, como concede gravemente en *El sofista*, al admitir en la realidad principios de cambio. Ya difería de él, sin embargo, a propósito del mundo del ser inalterable: Platón había sostenido, desde la más temprana introducción de las Ideas, que había muchas y que éstas se podían diferenciar intelectualmente. De qué manera pudieran diferenciarse, sin embargo, es algo que no abordó hasta que en ese mismo diálogo tardío, *El sofista*, se enfrentó con el problema de la prueba de Parménides y quiso resolverlo mediante la distinción sistemática de diferentes sentidos del «no es».

Este mismo enfrentamiento había también de dar la solución, como Platón esperaba, de otro problema relacionado directamente con el argumento de Parménides, el problema de la falsedad. Pensar, desde luego, es pensar *algo*: pensar nada es no pensar en modo alguno. Así pues, ¿qué es el «algo» que piensa quien piensa equivocadamente? El pensamiento o la palabra falsos no pueden carecer de sentido: ¿qué relación con la realidad guarda la palabra que tiene un sentido, pero que no es verdadero? Platón hizo un esfuerzo original y poderoso por resolver este problema, en cuyo curso elaboró una diferencia básica en este sentido, entre el nombre y la proposición. Toda una serie de problemas que, en muchos respectos, se reducen al planteado por Platón han venido repitiéndose de manera crecientemente elaborada hasta la actualidad; el *Tractatus* de Wittgenstein, una obra metafísica comparable en audacia y abstracción con la de Parménides, parte de un problema que implica el principio de Parménides al revés: «¿cómo decir lo que no es?».

Otros aspectos de la influencia parmenídea viene de su negación de la pluralidad y el cambio. Su discípulo Zenón inventó una serie de paradojas célebres que en apariencia inferían contradicciones del supuesto de que hay pluralidad y de que el movimiento es posible; paradojas como la de la flecha, que (de manera abreviada) dice así: una flecha lanzada ocupa un espacio en cada instante que es igual a su propia longitud; pero un cuerpo que en un tiempo dado ocupa un espacio dado está, respecto de dicho tiempo, en reposo; así que la flecha está en reposo en cada uno de sus momentos; por tanto está

en reposo en todos, lo que equivale a decir que no se mueve. Estas paradojas dieron lugar a un complejo debate que pertenece tanto a la historia de las matemáticas como a la historia de la filosofía y de donde surgieron al final los conceptos de continuidad y límite. Pero incluso después de haberse ideado procedimientos matemáticos para interpretar los fenómenos que, según Zenón, no se podían interpretar con coherencia, han persistido problemas filosóficos acerca de la aplicación de las matemáticas al espacio material y al tiempo en los cuales algunos de los argumentos de Zenón tienen todavía vigencia; mientras que el método por él inventado, el generar una regresión (o progresión) infinita a partir de una serie de suposiciones —método que puede utilizarse destructiva o constructivamente para determinar una serie infinita de elementos— sigue siendo un recurso esencial del pensamiento analítico.

Aparte las dificultades que los argumentos eleáticos planteaban al sentido común, hubo problemas particulares para la forma más avanzada del pluralismo teórico, el atomismo, que sostenía que el mundo consistía en átomos que se movían en el espacio vacío: pues ¿cómo iba a conceptualizarse un espacio totalmente vacío sin chocar con el argumento eleático (que afectó a otros, como Anaxágoras) de que tendría que tratarse de *nada* y que por tanto no podía existir? Parece que el primero de los atomistas, Leucipo (nacido aproximadamente a comienzos del siglo V), afirmó la existencia del vacío, contra los eleatas, diciendo que el vacío es *no ser* y que sin embargo *es*: fórmula que se aproxima mucho a la contradicción. El enfoque aristotélico de este tema en la *Física* representa un gran paso hacia la conceptualización del espacio vacío y, aunque el Estagirita no acepta el vacío, no incluye la argumentación eleática entre los diversos argumentos deficientes que esgrime contra dicha noción. Y es de lo más notable que Descartes, en el siglo XVII, al negar el vacío basándose en su propia física (que conllevaba una estrecha asimilación de materia y espacio), fuera capaz de servirse de una sorprendente argumentación de corte eleático: «Si nos preguntásemos qué ocurriría si Dios quitara toda la materia de un recipiente y no dejara que nada ocupase el lugar de lo quitado, la solución sería que los lados del recipiente se tocarían. Pues si nada hay entre dos cuerpos, éstos son contiguos» (*Principios de filosofía*, II, 18).

Apariencia y realidad

El poema de Parménides tenía otra parte, perdida casi toda, en que la diosa exponía una teoría cosmológica pluralista que, no obs-

tante, consideraba absurda y que probablemente se hacía constar sólo como ejemplo sutil de aquello contra lo que había avisado al comienzo del poema, el camino de los mortales ignorantes que «son llevados, sordos y ciegos a la vez, estupefactos, turba sin discernimiento, para quienes el ser y no ser vale como lo mismo y como no lo mismo» (fr. 6, 6-9): es decir, piensan, sin discernimiento, que para lo que *es* aquí y ahora es posible *no ser* en otro momento y lugar. Ha habido mucha polémica en torno a qué relación suponía Parménides guardaban las opiniones de los hombres con la realidad según la explicaba él. Pero si bien trata dicha polémica de apoyarse en lo que sería coherente sostener para Parménides, hay que reconocer desde el comienzo que no hay nada que Parménides pudiera sostener con coherencia sobre este tema. Pues las opiniones de los hombres cambian y son distintas entre sí: así, si todo es (literalmente) uno y (literalmente) nada cambia, no hay tales opiniones.

Este punto es aplicable por igual al mismo pensamiento del filósofo. Algunos intérpretes han afirmado que Parménides creía que el ser y el pensamiento eran uno, que nada existía salvo el pensamiento (Parménides sería así una especie de idealista, en el sentido en que antes se afirmó que ningún filósofo antiguo fue idealista). Esta opinión se basaba en parte en muy irregulares interpretaciones de dos versos ambiguos (fr. 3; fr. 8, 34), pero también en el argumento de que, puesto que Parménides pensaba que todo era uno, y convenía en que había pensamiento, tenía que haber supuesto, pues no era tonto, que el pensamiento era lo que existía. Pero este tipo de argumento hace caso omiso de los rodeos y oblicuidades de la imaginación metafísica. Ya que también se podría argüir que puesto que Parménides pensaba que todo era uno, y admitía (puesto que se refiere a sí mismo más de una vez) que *él* existía, tenía que haber supuesto que él era lo único que existía. Está claro[9] que Platón creyó, más de un siglo después, que forzaba a Parménides a enfrentarse con el problema de la existencia del pensamiento como parte de la realidad. Permítasenos llamar «Ello» a lo uno de Parménides. Uno de los puntos de Platón era que Parménides debía convenir en que por lo menos existía un nombre para dicho Ello; pero si sólo existía una cosa, entonces Ello debía ser ese nombre; y puesto que Ello es un nombre, entonces su nombre (de Ello) tenía que ser el nombre de un nombre; así, la teoría de Parménides desembocaba en la concepción de que en la realidad sólo una cosa hay: un nombre que es nombre de un nombre.

9. Como ha demostrado Owen, *loc. cit.*, n. 54.

Este argumento medio guasón contiene en realidad un argumento a la vez más estricto y más amplio. Como nombrar está, lo mismo para Parménides que para Platón, en estrecha vinculación con pensar, surge la cuestión del pensamiento como parte de la realidad, que Platón continuará investigando. Pero surge también la cuestión general de qué es lo que hay que tomar en serio de una tesis como la parmenídea. ¿Hay que tomarla, por ejemplo, *literalmente*? Un eleata acaso hubiese replicado que, por supuesto, nunca hubo intención de que se tomara en un sentido tan literal como lo hace el argumento platónico; pero entonces se podría insistir —como lo hizo G. E. Moore en el presente siglo contra las argumentaciones metafísicas— en cómo hay que tomarla. Moore adolecía del prejuicio de que tomar en serio algo era tomarlo literalmente; aquí no hay por qué estar de acuerdo con esto para pedir razonablemente al metafísico especulativo unas cuantas indicaciones a propósito de cómo tomarle en serio. Una guía al respecto la proporciona la dirección de sus argumentos: pero en el caso de Parménides el asunto se corta en seco, ya que su argumento no prueba nada en absoluto o prueba sólo el absurdo literal con que Platón polemizó.

La teoría parmenídea es tan sencilla y radical que, tomada al pie de la letra, no deja espacio ni siquiera para lo que Parménides consideraba pensamiento *justo*. Respecto de las demás ideas, falsas, respecto de las engañosas creencias de los hombres, y ciertamente el mundo pluralista tal como se muestra, él y sus seguidores se inclinaron a relegarlos a la categoría de «apariencia».[10] Esta oposición de apariencia y realidad puede alinearse, como hace Parménides (fr. 7), con la que se da entre percepción sensorial y razón: a la percepción sensorial la engaña la sola apariencia y es la fuerza de la razón la que capta la realidad. Pero una salvedad de este tenor, por más que se diga al respecto, no resuelve el problema en que hemos venido insistiendo en relación con Parménides. Pues aunque los hombres sean engañados por los sentidos y las apariencias tiendan en mayor medida a ocultar que a revelar la realidad, ha de admitirse que por lo menos *hay apariencias*, y que todo recuento de lo que en realidad existe debe incluir la existencia de las (engañosas) apariencias. Como ha subrayado en el siglo XX el metafísico británico F. H. Bradley, la apariencia debe ser parte de la realidad.

Este extremo lo vio Platón, una vez más, en el diálogo tardío *El sofista* a que ya nos hemos referido. Pero fue una verdad que el mismo Platón tuvo que aprender a tomar tan en serio como hacía

10. Cf. Parménides, fr. 8, 37; y también un monista tardío, Meliso, fr. 8.

falta tomarla. En sus diálogos del período medio, sobre todo *La república*, había dado ya una imagen del conocimiento y la realidad que se abocaba a esta crítica o que, por lo menos, era muy ambigua acerca de la cuestión. Por un lado estaba el mundo de las Ideas, objetos inmateriales e inalterables de conocimiento exclusivamente intelectual, y que al parecer, en el seno de esta teoría sencilla y ambiciosa, tenían que solucionar muchos problemas a la vez: explicar, por ejemplo, de qué son verdad las verdades matemáticas (ya que es obvio que no lo son de esas figuras geométricas mal dibujadas que se ven en una pizarra), y ser al mismo tiempo lo que da sentido a los términos generales. Contra aquéllas se alzaban los objetos de la percepción sensorial y la opinión cotidiana, elementos del mundo natural que toman falsamente por realidad los «amantes de las sensaciones», opuestos a los filósofos, amantes de la verdad.

La diferencia entre ambos mundos se remacha en *La república* mediante una serie de dicotomías: el modelo de la línea de partición que separa el reino de las Ideas del de la materia y que asigna a uno la razón y al otro los sentidos; y una imagen que ha obsesionado al pensamiento europeo y que representa la educación del filósofo como el viaje desde una caverna a la luz del día, caverna en que los hombres corrientes, prisioneros de sus prejuicios, contemplan extasiados una confusa sucesión de sombras. Esta distinción y el orden de valores que la acompaña es representada por Platón a veces bajo la diferencia entre «ser» y «llegar a ser», donde «llegar a ser», se nos dice, es una mezcla insatisfactoria e inestable de ser y no ser. Platón abandonaría estas fórmulas, aunque no, desde luego, su fe en los eternos objetos intelectuales.

Los exégetas no han sabido muy bien lo que Platón quería decir cuando, en *La república* y otros diálogos del período medio, afirmó un «ser real» para las Ideas y se lo negó a los objetos cotidianos de la percepción sensible. Las dificultades, en realidad, ofrecen más de un nivel. Está el problema filosófico, muy general, que ya hemos rozado en la confrontación de Parménides y Moore, de dar sentido a las afirmaciones metafísicas que niegan la realidad de una vasta y evidente dimensión de la experiencia. Problemas de esta índole general siguen vigentes hoy. Pero hay además un problema histórico, de comprensión de aquellas formulaciones metafísicas particulares que pertenecen a una época anterior al desarrollo de una teoría lógica sistemática y que solemos tergiversar a la luz de concepciones ulteriores. También está el muy concreto problema histórico de comprender a Platón, que parece se sintió insatisfecho con algunas de estas formulaciones y procedió a criticar, en su obra posterior, algu-

nas de sus posiciones anteriores. Si Platón se sintió insatisfecho con estas formulaciones, no hay mucho motivo para suponer que tuvieran un sentido plenamente determinado que hoy pudiéramos descubrir: más bien es el mismo Platón el que nos ayuda a situarnos en un punto en que dichas formulaciones se pueden considerar carentes en absoluto de un sentido plenamente determinado.

Su posterior insatisfacción con lo que había dicho en *La república* se encuentra en parte en cuestiones técnicas acerca de la idea del *ser*: a decir verdad comprendió mejor este concepto y dio al mismo tiempo en una concepción más paciente y analítica del tipo de investigación filosófica que tal comprensión exigía. Como veremos, en la concepción platónica del conocimiento hubo también una evolución parecida a partir de los elementales planteamientos de *La república*.

También es posible, en líneas más generales, que se rigiera menos por las imágenes de un intelecto racional atascado en el mundo empírico o prisionero de éste. Conviene decir que estas imágenes siempre estuvieron en una relación incómoda con otra especie de figura que dio al mismo tiempo del mundo material, igualmente desfavorable al mismo, pero en una dirección opuesta: que era evanescente, endeble, apariencia nada más. El mundo de la materia terminaría por ser impotente, aunque al mismo tiempo poderosamente destructivo, dos aspectos conflictivos que son entre sí lo que las sombras de la caverna a los grilletes que atan a los prisioneros. Estas tiranteces expresan algo muy real en la posición platónica (sobre todo su ambigüedad ante el poder político y ante el arte), pero sus costes teóricos, para una teoría tan ambiciosa, son elevados, y Platón parece que se dio cuenta.

La teoría de *La república*, sin embargo, se resiste a desaparecer; es quizá la más célebre doctrina de Platón y, aparte de que aparece en la historia y la literatura como «la filosofía platónica», en sí misma —su terminología por lo menos— se ha repetido de muchas maneras. Sus mismas tiranteces sirven para explicar que se mantenga firme en la imaginación filosófica; y un factor que merece mencionarse aquí —que se relaciona en particular con la doctrina platónica del amor, expresa en *El banquete*— es que hay una oposición continua y enérgica, en estas obras del período medio, entre las teorías platónicas negadoras del mundo y su presentación literaria. La resonancia de sus imágenes y la fuerza imaginativa de su estilo, el más hermoso que se haya ingeniado para expresar el pensamiento abstracto, afirma de manera implícita la realidad del mundo de los sentidos aun cuando el contenido la niegue.

Un extremo más general es que sólo los filósofos y los historia-

dores de la filosofía se han preocupado por las consecuencias de una teoría como la de *La república* cuando se la toma en sentido estricto. Los demás —artistas, científicos— toman de ella lo que les hace falta, y si se toma con la suficiente amplitud de miras, se puede obtener de ella mucho más de lo que contiene en sentido estricto. Esto es lo que hizo el espíritu racionalista, tan decisivo en la revolución científica del siglo XVII, a que ya nos hemos referido al aludir a Galileo, ese espíritu que buscaba una estructura matemática subyacente bajo el flujo de las apariencias. No hay duda de que esto puede verse en el espíritu de *La república*; está claro asimismo que contradice lo que en realidad se formula allí, puesto que Platón afirma expresamente que no hay esperanza alguna de hacer una exposición científica del mundo material. La moraleja no es que la física deba ser matemática, sino que se debería renunciar a la física y abrazar las matemáticas. Si los filósofos han de ejercer alguna influencia, es mejor que sean mal interpretados.

Conocimiento y escepticismo

No todo pensamiento que considera a la realidad distinta de las apariencias tiene que ser tan despectivo de éstas como el de Parménides o *La república* tomada en sentido estricto. También puede estimular, como *La república* tomada con criterio abierto, un método racionalista, quizá científico, de descubrir la realidad bajo la apariencia. Una diferencia importante entre estas actitudes es que el programa racionalista que encuentra un orden intelectual bajo las apariencias puede también descubrir que este orden, en cierta medida, está relacionado sistemáticamente con las mismas, de modo que el descubrimiento del orden oculto puede conducir al dominio de lo que ocurre, incluso en su entidad aparencial: todo dominio del entorno que se basa en una teoría física es de este carácter.

El hecho de que la concepción de *La república* no fuera en realidad de este tenor supuso un serio problema para Platón. Él no estaba, desde luego, interesado en la tecnología física, pero sí preocupado por la tecnología social; y el sueño de *La república* es que los filósofos, que han comprendido la verdad sobre la realidad, vuelven a la Caverna para ordenar las cosas, una vez que su vista intelectual se haya adaptado a las tinieblas de la vida empírica, de un modo mejor que los que nunca han salido. Pero a despecho de algunas esperanzadoras alusiones al paradigma que tienen en la memoria, Platón no hace lo suficiente por salvar el abismo entre los dos mundos y,

como veremos después, la teoría del conocimiento que nos ofrece Platón es incapaz de contribuir a la tarea básica de la educación política.

La busca de una teoría coherente sobre la posibilidad del conocimiento científico preocupó a algunos pensadores de fines del siglo v. Anaxágoras había dicho (fr. 21 A) que las apariencias eran un «indicio de lo oculto», y por esto le elogió Demócrito, que evidentemente bregaba con estas cuestiones. Demócrito opinó que, aun cuando la percepción sensible pudiera ser engañosa y el pensamiento tuviera en cierto modo que ir más allá de las apariencias, no obstante sólo se podía hacer esto con la ayuda de otras percepciones: «el color, lo dulce, lo amargo son convenciones», dijo con agudeza (fr. 125), y «en realidad sólo son verdaderos los átomos y el vacío»; aunque hizo que los sentidos le replicasen: «Pobre entendimiento, obtienes de nosotros la evidencia y ¿quieres, no obstante, eliminarnos? Nuestra caída será tu ruina».

Mientras resolvía los problemas gnoseológicos del atomismo (no sabemos en qué medida lo logró), Demócrito tuvo que enfrentarse no sólo con los eleatas, que creían saber algo incompatible con su atomismo, sino también con una serie de sofistas que creían tener argumentos contra el conocimiento de cualquier cosa, o, por lo menos, de cualquier cosa con carácter teórico, general, científico. Las especulaciones incompletas de los primeros presocráticos y en particular las chocantes conclusiones de la lógica eleata sirvieron para estimular las actitudes escépticas.

La impresión general de que la certeza, por lo menos en un tema amplio o especulativo, es imposible, es ya un fenómeno temprano. Pero los sofistas, o algunos de ellos, siguieron una tendencia más agresiva contra la teoría filosófica, cualquiera que fuese, y el empleo de la dialéctica para apoyarla; ya que con ello querían endosar sus propias reivindicaciones de la enseñanza de lo útil, bajo la forma de retórica y el importantísimo poder de convencer en los tribunales y en la asamblea política: actividades en que, según convenían con sus críticos, la demostración lógica concienzuda no servía de nada. Los argumentos utilizados en estos ataques a la posibilidad del conocimiento nos parecen hoy una amalgama de engañifas y trucos medio infantiles, junto con penetrantes observaciones sobre los problemas reales; unos cuantos argumentos reflejaban ambas características, según se ve en algunos de los recogidos por Platón en el *Eutidemo* o en una compilación más bien tosca pero eficaz de material dialéctico llamada *Dissoì Lógoi*, 'Argumentos dobles', que se fecha generalmente en este período. No sabemos hasta qué punto mantuvo

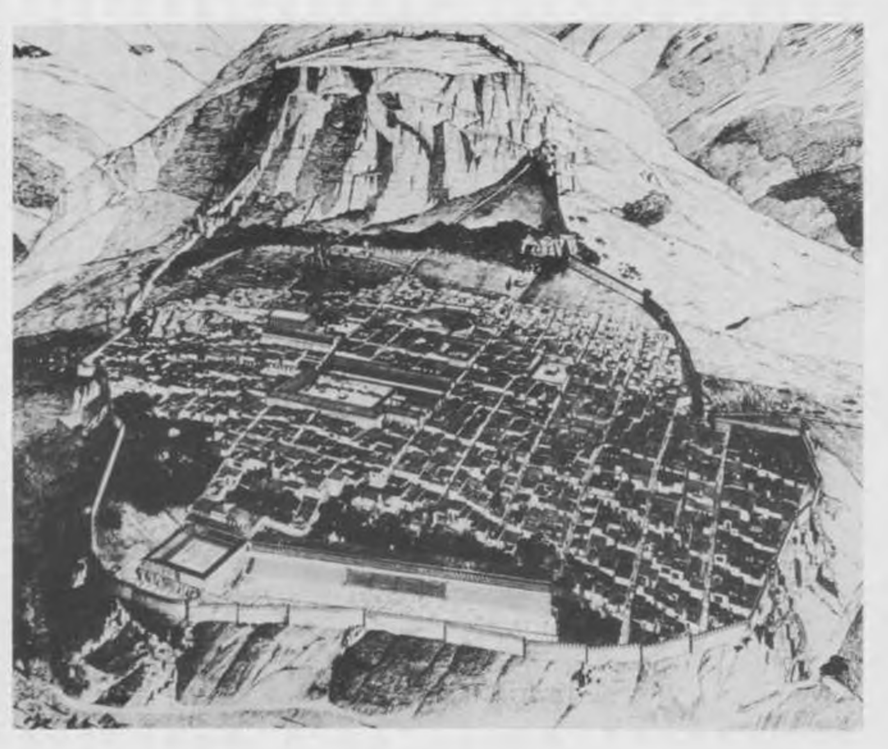
Protágoras las posiciones que Platón le atribuye y en que da una visión relativista de la verdad y el conocimiento, por la cual aquello que parece a cada hombre es cierto *para él*: pero sí sabemos que Demócrito empleó contra él, y es posible que la inventara, una forma de argumentación que sería muy importante en la historia posterior del escepticismo y la teoría del conocimiento. Esta forma de argumento se llama *peritropé*, 'retorno', y consiste en aplicar el criterio del conocimiento, la verdad o la intencionalidad de un filósofo a sus propias afirmaciones: en este caso, preguntar a Protágoras si su tesis era cierta (y no de modo relativo).

Parte del material que sobrevive de estas primerizas incursiones en el escepticismo parece ingenuo: es decir, ingenuo no sólo según el modelo de una teoría lógica posterior, sino también según los parámetros contemporáneos establecidos por la perspicacia de un Heródoto o un Tucídides o, en otro sentido, Sófocles: adultos en comparación (tal parece) con niños listos. Lo que interesa no es el hecho psicológico individual, el talento o la madurez de los sofistas en comparación con los de los historiadores o los trágicos; la cuestión radica en el hecho social, en que estos argumentos asombraron y aturdieron a los contemporáneos de los sofistas. El problema básico es, como de manera inolvidable dijo Nietzsche de Sócrates, *cómo se las arreglaron*. Es importante recordar aquí el abismo que media siempre entre la inteligencia práctica y el entendimiento reflexivo teórico de dicha práctica; y, de modo más concreto, lo desconcertante que la teoría del razonamiento tuvo que parecer en este punto. Por un lado había ya sorprendentes hallazgos intelectuales en matemáticas y eran plausibles algunos intentos sistematizadores respecto de temas como la medicina; mientras que, de un modo más palpable, la práctica de la argumentación en la vida cotidiana se basaba en supuestos sobre las relaciones entre la verdad y su demostración: como mínimo se podía hacer ver a una persona, mediante la refutación dialéctica, que se contradecía y que incurría en error en algún punto. Pero al mismo tiempo, los argumentos eleáticos —que eran, sin lugar a dudas, profundos y poderosos— conducían a resultados imposibles; parecía que nadie pudiera demostrar nada. Muchos otros argumentos inútiles, ni profundos ni poderosos, quedaban sin desenmascarar porque aún no existía un vocabulario sistemático de crítica lógica. El acierto decisivo de Platón y Aristóteles de poner sobre los pies a la lógica y la filosofía del lenguaje llega a ocultarnos lo aleatorio y asistemático que era el pensamiento lógico reflexivo antes del siglo IV.

Platón y Aristóteles buscaron una base para la filosofía y (en el



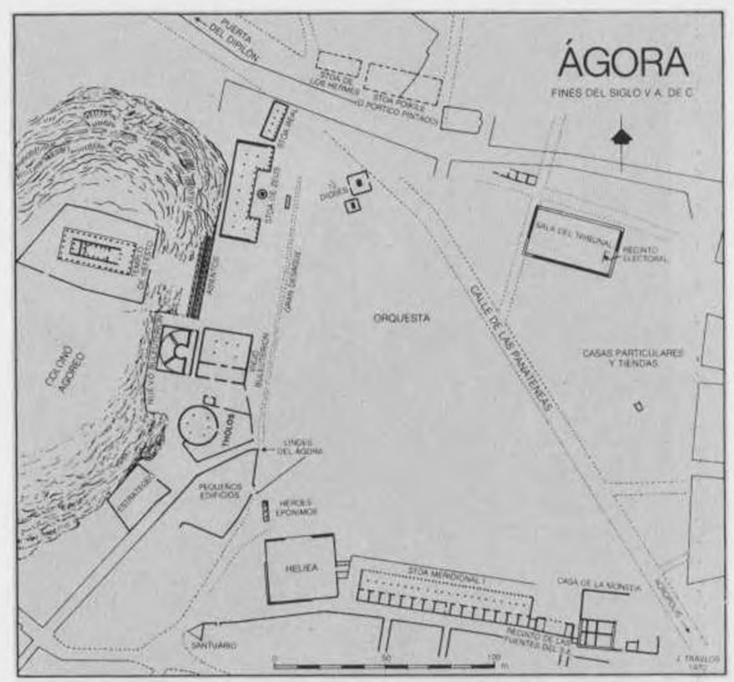
1. Templo de Hefesto, Atenas.



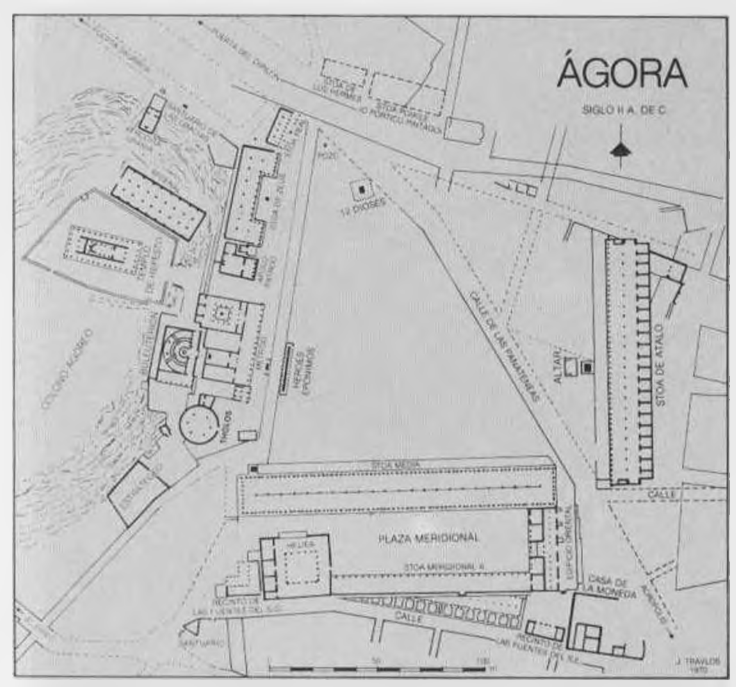
2. Reconstrucción de Priene, por A. Zippelius.



3. Reconstrucción en maqueta de la Acrópolis de Atenas.



4. El ágora de Atenas a finales del siglo V a. de C.



5. El ágora de Atenas en el siglo II a. de C.



6. El pórtico de las cariátides del Erecteion, Atenas.



7. Escultura del Partenón, British Museum, Londres.



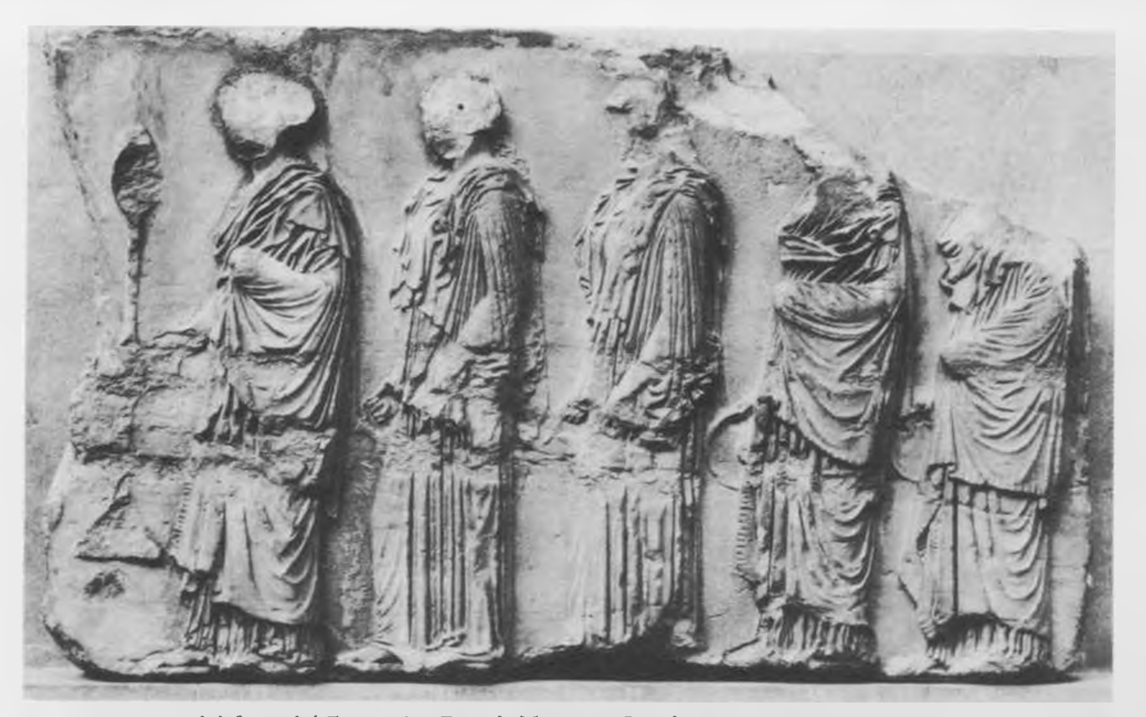
8. Metopa número 29 del Partenón, British Museum, Londres.



9. Fragmento del friso del Partenón, British Museum, Londres.



10. Grupo del frontón oeste del Partenón, British Museum, Londres.



11. Fragmento del friso del Partenón, British Museum, Londres.



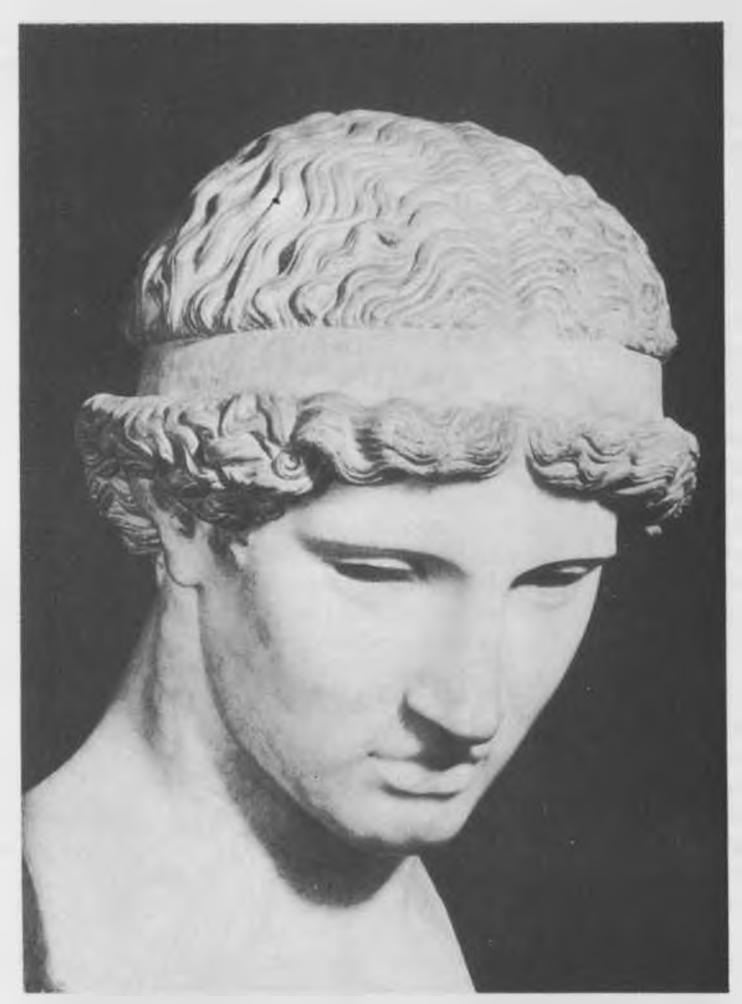
12. Cleobis, Museo de Delfos.



13. Muchacha de pie, Museo de la Acrópolis, Atenas.



14. Cabeza de Afrodita, Petworth House.



15. Cabeza de Atenea Lemnia (copia romana, según modelo de Fidias), Museo Civico, Bolonia.



16. Afrodita Anadiomene, Museo Nacional, Siracusa.

caso del segundo por lo menos) una investigación científica que resistiera al escepticismo. La teoría del conocimiento aristotélica es compleja y no vamos a intentar aquí ninguna exposición general de la misma. Combina con juicio el recurso a principios conocidos por intuición o evidencia con el importante papel que atribuye a la experiencia sensible. Apela asimismo y de manera muy característica al consenso de individuos maduros e informados: Aristóteles aboga por un programa que aborda por igual la metafísica, la ética y la ciencia, que tenga en cuenta y se esfuerce por conciliar la concepción respectiva de las mejores autoridades, y cuando dice que la propia teoría debería casar con *tà phainómena*, 'la apariencia', sobreentiende aquí no sólo la observación empírica ni lo que los oradores competentes estarían dispuestos a decir, sino también, por lo menos presuntivamente, las opiniones existentes con bien cimentada base teórica. El valor de las pruebas, para Aristóteles, se alza contra quienes se atrevan a desestabilizar aquel consenso. Aun admitiendo que la fuerza de la hipótesis no es excesiva, hasta el punto que Aristóteles se puede desembarazar de ella si cree que ha dado con un argumento sólido, y admitiendo también la selección previa que hace Aristóteles respecto de lo que ha de contar como opinión válida, lo cierto es que el hecho de que esté en situación de buscar una base en que apoyar un método así pone de relieve cuánto había llovido desde la época de los sofistas.

El progreso del conocimiento es para Aristóteles una empresa colectiva y continua, a la que puede considerarse que han colaborado los pensadores anteriores, a menos que sean demasiado exóticos, primitivos o veleidosos. Esta idea se da hoy con gran empuje en el concepto de comunidad científica, cuyos acólitos se van integrando mediante el aprendizaje de las técnicas experimentales y de observación: una vez más estamos ante una hipótesis en pro del consenso de los expertos. Pero en un mundo en que eran escasas las técnicas experimentales, tenía que interpretarse de modo bien distinto el problema de quiénes apuntalarían dicho consenso, y era notable la inclinación a tomar la actividad intelectual (esto no puede achacarse a Aristóteles, aunque muchos lo hicieron después) como la empresa académica que armonizaría el contenido de los libros autorizados.

Este respeto metodológico de una opinión informada pone de manifiesto la oposición entre las miras aristotélicas y las platónicas, palpable de manera singularmente vigorosa en lo que afecta a la ética. Pero hay otra serie de opiniones acerca del conocimiento que comparten los dos filósofos y que ha tenido gran importancia en la historia de la filosofía: opiniones que presentan al conocimiento como

algo totalmente particularizado, en más de un aspecto, y muy distinto de la simple creencia u opinión, aunque sea acertada. Una idea de esta índole es que el conocimiento verdadero, a diferencia de la aleatoria opinión acertada, debe conformar un sistema, ha de organizarse teóricamente de tal suerte que esté en consonancia, de un modo significativo, con la estructura del objeto investigado. Esta idea se vincula directamente con el cuerpo ideal de conocimiento *científico* que Platón (por lo que toca a la filosofía y las matemáticas) fomentó no poco y Aristóteles siguió desarrollando. Puede considerarse también, sin embargo, como la condición previa para que un individuo concreto llegue a saber algo. Representa el pensamiento de una persona —en tanto que conocimiento verdadero— sólo hasta donde dicho pensamiento se ajusta al sistema: el conocedor es el *sabio*, aquel en quien se da parte del cuerpo ideal del conocimiento teórico.

No hace falta decir que este imperativo prescinde de buena parte de lo que la opinión corriente consideraría conocimiento. Esta divergencia aumenta cuando se añade otra idea: que el conocimiento teórico sistematizado sólo puede serlo de un objeto inalterable, que los hechos contingentes, particulares y mutables no son objetos científicos. En conjunto, estas ideas arrojan la conclusión de que, con propiedad y en sentido estricto, no se puede decir del pensamiento de nadie que sea conocimiento, salvo que se relacione con un objeto necesario e inmutable. Esta conclusión —y hay otros caminos que llegan a ella, aparte del expuesto— ejerció una notable fascinación tanto en Platón como en Aristóteles y se ha dado en filosofía desde entonces más de una vez.

Se puede seguir con mucha claridad el desarrollo platónico de este tema. En el *Menón*, diálogo que traza una frontera entre los períodos primero y medio de su obra, sus opiniones se mantienen en una solución rica e inestable. Al abordar el galimatías sofístico sobre si se puede aprender algo en definitiva, incorpora por primera vez la doctrina de la *anámnesis* o rememoración, que representa el proceso de aprendizaje como el desvelamiento de opiniones dadas ya en el alma, sólo que olvidadas. En el diálogo, dicho proceso (o, en puridad, sus primeros pasos) se ilustra en una escena en que Sócrates, mediante preguntas, consigue que un esclavo confirme una verdad geométrica de la que no tenía la menor idea consciente con anterioridad. Se puede decir mucho de esta célebre doctrina, y de las ideas pitagóricas de preexistencia, reencarnación e inmortalidad que Platón le adjuntó, esquemáticamente en el *Menón*, de manera más amplia en el *Fedón*. La cuestión presente, sin embargo, afecta sólo a una de sus facetas: que en tanto que exposición del conocimiento no

podía parecer realmente apta para nada, salvo para un objeto necesario o *a priori*, como las matemáticas. Hay algo ciertamente chocante y que debe explicarse en el hecho de obtener de un alumno, mediante argumentos, conclusiones matemáticas en que jamás había pensado; pero por muchas preguntas que haga Sócrates no podrá obtener de nadie una serie de hechos particulares tocantes a la geografía o la historia que no se sepan ya de antemano. El lector del *Menón*, con todo, ve que Sócrates parece sostener cosas como éstas: que el conocimiento se puede adquirir sólo mediante la «rememoración»; que hay que diferenciar entre el conocimiento y la simple opinión acertada; y que esta diferenciación cabe aplicarla no sólo a las matemáticas, sino también a cuestiones contingentes: podemos diferenciar entre el que conoce el camino de Larisa y el que no cuenta sino con opiniones acertadas al respecto. Si aceptamos el hecho evidente de que la «rememoración» no sirve para tales temas (y no está muy claro si el *Menón* conviene en este punto o no), tales afirmaciones dan en incoherencia.

Pese a que esto se puede decir del *Menón*, no hay tal incoherencia en *La república*, donde Platón deja bien claro que, para él, la diferencia entre conocimiento y opinión radica en una diferencia de objeto: se relacionan con los dos mundos ontológicos puestos de relieve por la línea de partición. Este pulcro ensamblaje, sin embargo, conduce a conclusiones absurdas, agravadas por el hecho de que en esta etapa no tenía Platón ninguna teoría plausible del error. La consecuencia de que no hay conocimiento empírico representa un problema cuyos perfiles ya hemos entrevisto al hablar de la Caverna y que afecta al modo en que el conocimiento de los filósofos puede jugar un papel constructivo en este mundo; pues conjugar el conocimiento en este mundo exige proposiciones que sean de este mundo, y si éstas sólo se pueden opinar entonces no queda muy claro cómo el conocimiento de los reyes filósofos hace a éstos mejores que a los demás en lo que afecta al mundo empírico (que es donde, a regañadientes, gobiernan). No sólo no puede haber ningún conocimiento empírico: es que del mismo modo tampoco puede haber, estrictamente hablando, ninguna opinión matemática, o de lo que sea, *a priori*, y la situación de los matemáticos en ciernes o aventajados (por no hablar ya de los torpes), que se había abordado en el *Menón*, se torna insostenible. Es cierto que Platón ha concedido un lugar en su clasificación a algo que se aproxima a la opinión *a priori*, pero es interesante ver que esto no afecta tanto a los sujetos particulares del conocimiento o de la opinión cuanto al estatus de todo un objeto,

las matemáticas parcialmente axiomatizadas de la época, que Platón creía sin fundamentos.

En su obra posterior volvió a la concepción de que conocimiento y opinión se podían vincular con el mismo objeto temático y es muy posible que admitiese la existencia del conocimiento empírico. *La república* representa su más alta cota en cuanto a una teoría del conocimiento regida por las categorías del objeto, por el ideal de un cuerpo de conocimiento *a priori*, y no por problemas relativos a lo que hay de cierto en algo que uno sabe (a diferencia, por ejemplo, de otro que se limita a opinar lo mismo). Esta insistencia de *La república* frustra profundamente los propios intereses de Platón. El inquietante problema a que volvía una y otra vez y al que *La república*, según parece, tenía que dar la gran solución, era de qué modo se podía institucionalizar y hacer efectivo en la sociedad el conocimiento moral, a diferencia tanto de la retórica de los sofistas como de las ilógicas y por tanto vulnerables opiniones de la tradición conservadora. El conocimiento tenía que estar presente en la sociedad en forma de personas que supieran y que impusiesen una teoría de la educación eficaz. El conocimiento verdadero y la capacidad para impartirlo —mejor dicho: para obtenerlo— andaban juntos.

Esta idea contribuyó a la comprensión de la vida de Sócrates, ya que sirvió para unir algo que éste admitía —que no sabía nada— a lo que tenía que admitirse respecto de él: que su influencia no mejoró necesariamente a sus amigos; es un hecho, y que contribuyó a su condena, que entre sus allegados estuvieron hombres como el brillante desertor Alcibíades, y Critias, uno de los Treinta Tiranos. La teoría platónica de la educación moral eficaz aspiraba a completar la obra y la defensa de Sócrates. Los pasajes de *La república* dedicados al conocer parecen perfilarla al principio, pero en realidad fracasan totalmente. Dice mucho acerca de lo que para un cuerpo de proposiciones significa constituir un conocimiento, algo sobre lo que es obtener este conocimiento para un individuo, pero nada en última instancia sobre la importancia gnoseológica que al parecer tiene este proceso en los asuntos cotidianos individuales que, por necesidad ontológica, escapan al conjunto del cuerpo de conocimientos.

Hay otro punto en que se diría que el conocimiento plantea exigencias muy especiales. Surge al considerar las pautas que deberían regir el conocimiento personal o particular, mientras que la última línea argumental se preocupaba más por el problema de lo que constituye el cuerpo impersonal de una teoría científica. Más ligado al concepto del conocimiento en sí, apareció igualmente en el pensamiento griego y ha jugado un papel incluso más destacado

en la ulterior teoría gnoseológica. Se trata de la idea de que conocimiento implica certeza; de que no se puede decir que un individuo sepa nada mientras no esté seguro de ello, lo que implica no sólo que está totalmente convencido, sino además que, dadas las pruebas con que cuenta, no está equivocado: punto que en cierto modo ha querido aclarar repetidas veces la filosofía.

No estamos, como han señalado algunos filósofos modernos, ante una condición arbitraria del conocimiento. Se trata de una observación del todo natural que surge cuando se reflexiona sobre el conocimiento; con más de una fórmula, acaso, aunque una pudiera ser la que sigue. Es obvio que hay diferencia entre conocer una cosa y acertar respecto de ella por casualidad: hasta el habla corriente, que es imprecisa en punto al conocimiento, diferencia entre conocer y suponer acertadamente (aun donde el que supone crea de veras lo que motiva la suposición). Pero consideremos ahora la situación de un hombre que cree ante muchas pruebas que una cosa determinada es cierta, pero cuyas pruebas son tales que quepa la posibilidad, con todo, de que esté equivocado. En tal caso, aun cuando no estuviere equivocado, esto será, en lo relativo a su organización intelectual, casual *en última instancia*. Tomemos ahora el caso de dos hombres, ambos, en momentos distintos, con la misma clase y cantidad exacta de pruebas para opinar respecto de determinado hecho; y ocurre que el uno acierta y el otro se equivoca. Es preciso decir aquí que aquel que, por casualidad, acertó, no *sabía* realmente, y hay una expresión inglesa que lo indica con exactitud si de él se dijera que *for all he knew*, 'por lo que sabía', es posible que se hubiera equivocado. Mediante este tipo de argumentación se puede afirmar que mientras las pruebas no permitan una certeza terminante, no se sabe en sentido estricto, aunque se dé en el blanco.

Cabe suponer que esta línea argumental, tan influyente, la perfilara a comienzos de la filosofía griega el poeta Jenófanes de Colofón (nacido a mediados del siglo VI), que escribió unos versos que se pueden traducir del siguiente modo (fr. 34): «No ha habido ni habrá nunca un hombre que tenga un conocimiento cierto sobre los dioses y todas las cosas que menciono. Y si por casualidad dijese la verdad absoluta, no lo sabría; la opinión se interpone entre todas las cosas». Platón parece que alude a esto en el *Menón* al poner de manifiesto el punto de vista escéptico de que el conocimiento es inalcanzable porque no se sabe cuándo se alcanza: otra versión de la búsqueda de certeza. Pero es posible que Platón se equivocase respecto del sentido de Jenófanes; se trata de un significado muy polémico,

aunque lo más probable[11] es que hable sólo de la diferencia, muy importante para el pensamiento griego, entre lo que se ha visto con los propios ojos o sabido de primera mano y lo que sólo puede ser objeto de inferencia, como lo es la pregunta por los dioses. Pero además de las buenas razones que hay para enfocarlo así, conviene exponer otra no tan buena:[12] que a propósito de la concepción de que los versos expresan un punto de vista escéptico en general, no hay motivo para pensar que la segunda frase haya de justificar la primera; antes bien tendría que tratarse de una consecuencia. Por el contrario, la segunda frase podría dar una razón sutil y poderosa para la primera: «nadie sabe nada de esto, porque si se supiera se acertaría algo más que por casualidad y esto es imposible». El problema respecto de esta interpretación de Jenófanes no es que estemos ante un argumento demasiado débil, sino más bien que se trata, a una distancia de un siglo aproximadamente, de un argumento demasiado sutil.

Pero lo que probablemente no dijo Jenófanes se dijo más adelante. Tras deducir del concepto de conocimiento la necesidad de la certeza terminante, una serie de pensadores se atrevió a afirmar que la certeza, y por tanto el conocimiento, era imposible. Platón quiso replicar a una conclusión tan escéptica. Pero la concepción negativa se repitió y es interesante ver que, mucho más tarde, algunos miembros de la escuela que Platón había fundado, la Academia, fueran los que hicieron las más interesantes aportaciones al movimiento intelectual, bastante episódico, que se llamó escepticismo.

Lo que sabemos del antiguo escepticismo procede en buena medida de los escritos de un obscuro médico del siglo II d. de C. llamado Sexto Empírico. Sexto no pertenece a la secuela escéptica de la Academia, sino a la «pirrónica» o «pirroniana», por Pirrón de Elis (*c.* 360-275 a. de C.); también Pirrón es una figura obscura, cuyas opiniones alcanzaron a Sexto por los informes y ampliaciones de su discípulo Timón y otros autores. El pirronismo heredó del académico Arcesilao la técnica de poner, junto a una serie de pruebas o de argumentos presuntamente convincentes, otra de efectos contrarios para motivar la total suspensión del juicio: actitud que se expresaba con una frase que ya tenía su pequeña historia en filo-

11. Es lo que plantea H. Fränkel, «Xenophanes' empiricism and his critique of knowledge», en A. P. D. Mourelatos, ed., *The Presocratics*, Nueva York, 1974, pp. 118-131, trad. inglesa de un artículo aparecido en sus *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, Munich, 1960.
12. Fränkel, cit., p. 124.

sofía: *ou mâllon*, 'tanto monta'.[13] El objeto de esta técnica era práctico: alcanzar ese estado de ánimo que más de una escuela antigua hizo su objetivo, la *ataraxía*, paz de espíritu o liberación de toda cuita.

Los pirronianos se guardaban de asentir incluso ante la afirmación de que no había conocimiento; sabían que, expresado dogmáticamente dicho asentimiento, sería susceptible de *peritropé*, acusación de autorrefutación, y esta misma reflexión les instaba a desechar este dogma junto con los restantes. La posición escéptica, decían, era como la purga que «no sólo elimina los humores del cuerpo, sino que además se va con ellos».[14] En consecuencia, la consigna «tanto monta» había de tomarse, no como una afirmación teórica o la solución justa a un problema teórico, sino como elemento de una práctica que lleva a la misma situación a que llevaría el tener la solución justa si tales cosas existieran. La *ataraxía* se seguía, para los pirrónicos, no de solucionar problemas fundamentales, sino del ser inducido a renunciar a planteárselos. E ilustraban esto con una anécdota relativa al pintor Apeles, que, desesperado de no poder pintar la baba del caballo, arrojó la esponja sobre el cuadro, que produjo el efecto que buscaba.

Los pirronianos posteriores criticaron la escuela académica, cuya figura más destacada fue Carnéades (*c.* 213-129 a. de C.), por su menor prudencia en cuanto a no admitir nada, y la acusaron de dogmatismo por admitir categóricamente que no había conocimiento. Se sabe que Carnéades trató directamente la concepción de que el conocimiento conllevaba certidumbre. Su objetivo, y núcleo de sus problemas, se lo había planteado ya la teoría del conocimiento avanzada por la escuela estoica, fundada en *c.* 305 a. de C. por un hosco excéntrico, Zenón de Citio. La teoría la había desarrollado a fines del siglo III una importante figura de la historia de la lógica, Crisipo. (Un verso decía de él que si no hubiera existido, tampoco la escuela estoica, y con la misma elegancia añadía Carnéades: «Si Crisipo no hubiera existido, tampoco yo».) No se puede abordar aquí la teoría gnoseológica de los estoicos, pero es notable por seguir muy directamente los imperativos que se siguen de los argumentos expuestos anteriormente contra la «casualidad»: pues necesitaban, según creían, cierto criterio de verdad, tuvieron que recurrir a un estado de espíritu presuntamente autoconfirmatorio que eliminase la posibilidad de que lo que se afirmaba pudiera ser falso. Introdujeron el concepto de «impresión cataléptica»: forma de certeza que era, al parecer,

13. Literalmente: 'no más que...'. (*N. del t.*)
14. Sexto Empírico, *Hipotiposis pirrónicas*, I, 206; 2, 188.

subjetivamente indudable y objetivamente infalible. Fue esto lo que atacó Carnéades y quiso demostrar que de ninguna impresión que tuviese la primera de tales características estaba claro que pudiese tener la segunda. Fue el prólogo de la polémica que habría de ser básica para gran parte de la filosofía moderna, sobre todo en virtud de la apelación cartesiana, mediante las «ideas claras y distintas», a lo que, en efecto, es una impresión intelectual cataléptica.[15]

Las opiniones de los escépticos antiguos no son fáciles de reconstruir en conjunto por los informes, confusos y a veces incoherentes, que nos ofrecen pensadores de segunda o tercera fila como Sexto o Cicerón. En algunos y diversos niveles fueron realmente escépticos, negaban la posibilidad del conocimiento y hasta de la verdad, cuando no, pirronianamente, se abstenían de admitir estas negaciones. Pero al mismo tiempo había rasgos, sobre todo en Carnéades, de lo que en la filosofía moderna se llamaría empirismo o positivismo, aunque esto sólo es válido para afirmaciones acerca de impresiones de apariencias sensoriales o subjetivas, y hace hincapié en la verificabilidad, el carácter probabilista de toda inferencia empírica y la inutilidad heurística de la deducción (la crítica de circularidad lanzada por J. S. Mill a la inferencia silogística la había anticipado ya el escepticismo). Es posible que para los pensadores griegos las dos tendencias, la escéptica y la radical empírica, estuvieran más estrechamente vinculadas de cuanto lo están en la filosofía moderna, en que el empirismo radical se ha esgrimido a veces (caso de Berkeley, por ejemplo) precisamente *contra* el escepticismo. Pero para el pensamiento griego, la diferencia de apariencia y realidad era tan elemental, y estaba el conocimiento tan vinculado a la realidad, que el conocimiento que lo era sólo *de apariencias subjetivas* es posible que no se tuviera por conocimiento auténtico. Se trata de un tema amplio,[16] aunque, si esta línea argumental es justa, ejemplifica una vez más una salvedad ya esbozada: que el idealismo subjetivo no se dio entre los griegos.

Lo que sí es seguro es que tanto la tendencia empírica como la más radical, dentro las dos del escepticismo antiguo, habrían de tener luego una gran importancia. Sexto Empírico estaba destinado a ser uno de los autores de filosofía más influyentes. La traducción latina e impresión de sus obras (1562, 1569) coincidieron con la crisis intelectual que la Reforma hizo precipitar a propósito del cri-

15. Hay una broma implícita en el texto: lo *kataleptón* (adjetivo neutro de *katálepsis*) es 'lo que se puede comprender o alcanzar'. (*N. del t.*)

16. Para esta observación y análisis, véase Charlotte L. Stough, *Greek Skepticism*, Berkeley y Los Ángeles, 1969.

terio de fe religiosa, y se ha demostrado que los argumentos escépticos tomados de Sexto fueron herramientas decisivas en las controversias posteriores.[17] Las armas del escepticismo se utilizaron lo mismo en contra que en pro de la fe religiosa tradicional. Montaigne jugó la carta defensiva y subrayó la incapacidad del hombre para alcanzar el conocimiento, así como sus vanos esfuerzos; entre las innumerables consideraciones invocadas para apoyar esta opinión se cuentan los argumentos del escepticismo antiguo. Un apego firme e imparcial a la fe religiosa tradicional se propone como base de la vida ataráctica. Como dice con aire triunfal en su celebrada *Apología de Ramón Sibiuda*: «La peste de l'homme, c'est l'opinion de sçavoir. Voilà pourquoy l'ignorance nous est tant recommandée par nostre religion comme piece propre à la créance et à l'obeïssance».

En radical oposición se encuentra la actitud de Descartes, en quien la utilización de la artillería escéptica para el método de la duda continua sería prioritaria a fin de permitirle llegar a determinadas verdades que, como él mismo dijo, «ni las más extravagantes hipótesis de los escépticos habrían derribado». Descartes se mueve en medio de la duda, no para renunciar a la filosofía, sino para encontrarle una base. Mediante el hallazgo de verdades, primero acerca de sí mismo en tanto que alma racional, luego acerca de Dios, más tarde acerca de la estructura del mundo material, esboza un plan que es, en efecto, lo contrario de la relación de Carnéades con los estoicos: pasa de la duda a una nueva forma de impresión cataléptica, y es significativo que entre sus primeras y elementales verdades estén las de los estados subjetivos de la conciencia que, como ya sugerimos, ni estoicos ni escépticos consideraban verdades muy fidedignas sobre la realidad. Pero ni la concepción cartesiana de la verdad ni, menos aun, algunas de las proposiciones que él tenía por ciertas y que eran básicas a su sistema carecieron de efectos catalépticos en sus críticos y la obra fundamental de Descartes, contra lo que esperaba, sirvió para radicalizar la duda, no para eliminarla.

Cuando Montaigne decía que el cristianismo debía abordarse por la fe, ya que las argumentaciones se anulaban unas a otras, es casi seguro que quería decir exactamente esto; cuando Hume y Bayle, en el siglo XVIII, hablaban en términos parecidos, su intención no era la misma. En esta época, la *ataraxía* pirroniana había que encontrarla, no en el cristianismo, sino en las actitudes que mostraban muy escaso entusiasmo por cualquier cuestión religiosa. Y al cultivar

17. Lo ha hecho Richard H. Popkin en su *History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley y Los Ángeles, 1979.

esta actitud, tanto contra los ateos militantes como contra los fanáticos de la Iglesia, Hume fue auténtico pensador pirrónico, lo mismo que en sus conservadoras opiniones sociales; además del bagaje escéptico corriente de que se sirvió, un elemento básico de su gnoseología, la teoría de la «fe natural», puede verse esbozada ya en Sexto.

Hume y los pirrónicos antiguos tenían algo más en común. Para uno y otros, el rechazo de la filosofía era el rechazo *final* de la filosofía, y la *ataraxía* un estado espiritual que se alcanzaba mediante consideraciones escépticas y dejando que la fe natural se fuera imponiendo para terminar viviendo tranquilamente, según las costumbres de la propia sociedad (o, más bien, con independencia crítica de las mismas). No habría afectado a estos pensadores la sugerencia de que habría sido más sencillo no haberse puesto a reflexionar de ninguna de las maneras; cuando dicen envidiar a quienes están vírgenes de toda reflexión, lo hacen desde una posición tal de autoconciencia que no invitan al lector a tomárselo tan sencillamente como lo plantean. Creían algunos, los antiguos sobre todo, que los individuos que nunca se habían aventurado en la reflexión no experimentaban, en términos generales, la *ataraxía*, sino que vivían atribulados por las pasiones y los prejuicios; pero ni siquiera los menos convencidos de esto habrían apoyado un régimen pedagógico o psicológico que proporcionara las ventajas de la racionalidad imparcial con medios exclusivamente afilosóficos. El escepticismo fue siempre una postura *intelectual*, y para todos sus adeptos el pirronismo era a la vez un asunto de minorías y el resultado de un esfuerzo de superación (que no es exactamente lo mismo). Los pirronianos, en relación con el resto de la sociedad, jugaban el papel de sabios, caracterizados por su serenidad.

Ésta es una de las diversas razones por las que esta postura ya no es posible. En la sociedad moderna, el sabio no juega ya ningún papel serio frente al experto, el formador de la opinión pública o el profesional del ocio. Tampoco hay ningún punto de vista serio, ninguno por lo menos que se pueda sostener en público, por el que las guerras, los desastres y los disturbios sociales se puedan juzgar con tanta distancia como los escépticos sugerían. Las perspectivas compartidas por el romanticismo y por las teorías psicológicas modernas exigen un punto de vista más profundo a propósito de las emociones que el que tenía el pirronismo, así como una concepción más escéptica respecto de la *ataraxía* misma. Estos puntos los ilustra bien, aunque negativamente, el pensamiento de Bertrand Russell, cuya postura filosófica en teoría del conocimiento fue, en términos generales, la de un humeano del siglo XX, aunque no supo conciliar sus

preocupaciones morales y sociales con su escepticismo teórico acerca de la ética, ni la fuerza de sus sentimientos con su comprensión del intelecto. Russell ha sido calificado —según expresión que es título de un libro sobre él—, de «escéptico apasionado» (*The passionate sceptic*); aunque es posible que haya todavía posturas a las que esta expresión se puede aplicar, es digno de señalarse que, en la terminología del pirronismo antiguo y hasta humeano, la frase entraña una contradicción en los términos, y a la vez ilustra de manera significativa las propias dificultades de Russell.

La indagación ética

«No se trata de un asunto de poca monta —dice Sócrates a finales del libro I de *La república* (352 d)— sino de la manera en que es necesario vivir.» El interlocutor era el sofista Trasímaco, que había afirmado que nunca pasaría de ser de segundo orden la situación en que el hombre optara por actuar según los imperativos de la *dikaiosúne*, la 'justicia', como nos vemos obligados a traducir, aunque en *La república* abarca un amplio espectro y se vincula con todas las facetas de la preocupación por los intereses ajenos lo mismo que por los propios. A menudo, según Trasímaco, se tiene un motivo para conducirse de este modo, pero ello únicamente porque el poder propio está limitado ... desde luego, por un poder ajeno que sea mayor; aquel cuyo poder no estuviere limitado de esta forma, no tendría tal motivo y sería un imbécil si antepusiera a los propios los intereses ajenos. Ésta es la opinión que Sócrates se dispone a refutar. Insatisfecho con lo que opone a Trasímaco y enfrentado bastante después a una versión más sutil de este mismo tipo de tesis, Platón le hace pasar el resto de *La república* enfrascado en dar la solución definitiva al problema.

Aunque el portavoz es Sócrates, y aunque sigue sin resolverse la cuestión de cuánto había de Sócrates en el Sócrates platónico,[18] es plausible pensar que la solución de *La república* era platónica mientras que el problema era socrático. Se trataba de un problema planteado por el escepticismo sofístico, forma más alarmante que el escepticismo sobre especulación cosmológica o sobre lógica, ya que en este último había alternativas, identificables y posiblemente atractivas, a las consideraciones desplazadas por la crítica escéptica.

Lo esencial del ataque escéptico era que no había razón inhe-

18. El estado de la cuestión en Guthrie, *op. cit.*, vol. III, cap. 12.

rente para que nadie estimulase ni respetara los intereses de nadie, y que la opinión que sostenía lo contrario era fruto de varias clases de ilusión: en particular, la surgida de la incapacidad de comprender que las normativas y necesidades respecto de la conducta que podían observarse en las diversas sociedades se habían alcanzado sólo «por convención», concepto con que los críticos sofistas querían decir que tales normativas eran productos sociales sobre los que se podía preguntar al servicio de quién estaban. Había, por otro lado, motivos «naturales» del todo lícitos para procurar el bien propio, cosa que ilustraba bien la conducta desarrollada allí donde no existía tal cuadro de convenciones, sobre todo la conducta de una ciudad-estado con otra: serie de consideraciones brillante y severamente expuestas en el célebre «diálogo melio» del libro 5 de la *Historia* de Tucídides.

Parte del problema radicaba en este empleo de los conceptos de «naturaleza» (*physis*) y «convención» (*nómos*),[19] y la consiguiente pregunta de cuál era el tipo de vida que era «naturalmente» racional vivir; a más de la sugerencia de que era «naturalmente» racional buscar el provecho propio, siendo representadas las formas de vida idealmente satisfactorias, en alguna que otra formulación libre de inhibiciones, en términos de absoluto bandolerismo. Trasímaco es un ejemplo de esto; en este sentido, lo que está en cuestión no es sólo una concepción totalmente egoísta de la racionalidad práctica, sino también una lista muy sencilla de satisfacciones egoístas en cuestión de poder, riqueza y sexualidad.[20] Esta serie de consideraciones no produce por sí misma más que miedo y envidia, y no una estructura operante de relaciones sociales, y la verdad sea dicha, la concepción de Trasímaco, reducida del todo a estos elementos, es, aun descriptivamente, del todo inadecuada para dar cuenta de cualquier sociedad.

Sin embargo, se trata de una imagen que se superpone a algo diferente, de lo que extrae su poco de atractivo: el retrato de cierto tipo de moralidad social que dicta criterios impersonales sobre quién

19. No era el único uso de esta célebre dicotomía. Según unos autores, el *nómos* se ensalzaba por salvarnos de la *physis*; según otros, la *physis* se empleaba para criticar el *nómos*, aunque para dilatar en vez de contraer el radio de acción de las ideas morales, como en un célebre fragmento de Alcidamante (citado por el escoliasta de Aristóteles, *Retórica*, 1.373 b): «Dios hizo libres a todos los hombres: la *physis* jamás hizo de nadie un esclavo»; cf. la opinión parecida en este sentido que da Aristóteles, *Política*, 1.253 b 20.

20. En el *Gorgias*, probablemente un poco anterior a la *República*, daba Platón, en la persona de Calicles, una expresión más chocante, elocuente y al mismo tiempo más formidable de la alternativa egoísta. Las respuestas que Sócrates le da son más que insatisfactorias; en parte porque a Calicles, de manera nada convincente, se le hace aceptar que el egoísmo debe desembocar en una forma muy radical de hedonismo.

ha de ser admirado y respetado, pero que localiza tales criterios sobre todo en el marco de ciertas formas de triunfo social competitivo y de posición heredada; se trata de una moralidad aristocrática o feudal. Del contexto de una moralidad social como ésta heredaron los siglos V y IV el concepto de *areté*, 'mérito personal' (la traducción corriente de este término por 'virtud' sólo es apropiada en ocasiones y puede dar lugar a malentendidos). Esta palabra conllevaba denotaciones que Platón, y sin duda Sócrates, se esforzaron por separar: sobre todo, la idea de que se pensara y hablara bien de uno, el hacer un buen papel. El término clave es aquí *kalós*, 'elegante', 'noble', 'estupendo', palabra con mayores implicaciones estéticas que *agathós*, 'bueno', e importante vocablo de elogio, aunque denotando qué opinión se tiene de uno; como su contrario *aischrós*, 'bajo', 'vergonzoso', que implica el desprecio o el rechazo ajenos.

Los hechos que causaban admiración, si se era un héroe homérico, eran típica, aunque no exclusivamente, hechos de armas, y aquí era donde entraba en juego la propia *areté*. Se podía merecer vergüenza y mala reputación no sólo por fracasar en tales hechos, sino también por sufrir malos tratos: esto provocó la cólera de Aquiles y el suicidio de Ayax. Lo que le ocurriera a uno afectaba a la propia estima lo mismo que lo que uno hacía, y entre las cosas que hacía uno, el triunfo social competitivo se catalogaba muy alto: todo esto, ni que decir tiene, entre los de elevado rango social, porque las mujeres y los miembros de los estamentos inferiores tenían otra *aretaí* y otros baremos de reputación. En este sentido hay dos puntos de interés que las discusiones al respecto han confundido a menudo. Uno es que en tal moralidad la vergüenza es una idea dominante, y el miedo a la deshonra, el ridículo y el desprestigio un acicate fundamental. El otro, que la excelencia se manifiesta en el terreno de la rivalidad y la autoafirmación. Mientras que social y psicológicamente estos dos puntos suelen ir juntos, son independientes entre sí: sobre todo porque el motivo de vergüenza y deshonra puede ser el no conducirse de la manera sacrificada y cooperadora que se espera. La confusión de estas dos instancias viene fomentada por el hecho de medir las actitudes griegas según los modelos de la concepción cristiana, sobre todo la protestante. Esta concepción vincula inmediatamente la moralidad con la bondad, la negación de sí mismo y la interioridad o la culpa (vergüenza ante Dios o ante uno mismo). Considera un progreso el desarrollo del pensamiento moral hacia sus posiciones y tiende a amalgamar distintas ideas descartadas —o por lo menos desvalorizadas— por dicho progreso.

Las ideas de *areté*, vergüenza y reputación, eran, por supuesto, mucho más antiguas que los conceptos egoístas de los sofistas y la teoría social reductiva que les acompañaba. Mientras que los portavoces sofistas (y, más aun, los individuos corrientes por ellos influidos, como Menón) invocan la *areté* y ofrecen, para que se admire de manera impersonal, el ideal del hombre poderoso, lo que hacen en realidad es expresar concepciones éticas con una estructura aristocrática, anticuada ya a fines del siglo V; pero se trata de concepciones a las que se ha dado un contenido nuevo, oportunista, y que se han separado de la base de la sociedad tradicional que al principio las había configurado como parte de una moralidad social operante.

Es una estructura ideológica más desfasada, por tanto, que otra que se refleja en *La república*, la de Glaucón y Adimanto en el libro 2. Estipula que las convenciones de la justicia no son un mecanismo del fuerte para explotar al débil (tal era la formulación de Trasímaco), sino el aparato contractual del débil para defenderse del fuerte. Esta teoría, tan sólo esbozada en *La república*, es el prototipo de muchas otras que consideran las normas sociales la solución a un problema que hoy se expresaría con el lenguaje de la teoría de los juegos. Sobrepasa, en realidad, los términos más característicos de la teoría ética griega, que se preocupaba por la *areté*. Se asemeja a las modernas teorías del utilitarismo y el contrato social en dos aspectos importantes. Primero, la idea de normativa o práctica es más relevante en esta teoría que las de carácter o excelencia personal. Segundo, los deseos satisfechos por las instituciones jurídicas y, en términos generales, por la práctica de la moralidad son, en primera instancia, deseos egoístas: la moralidad aparece como un mecanismo para fomentar la satisfacción personal que, en principio, podría darse sin ella, aunque en términos prácticos es improbable que sea así a causa de la desventajosa posición de todos en un estado de amoralidad natural.

Esta concepción instrumental o contractual de la moralidad fue rechazada por Sócrates, Platón y Aristóteles. Es muy diferente de la desnuda opinión de Trasímaco: por lo que afecta a la expresión es, ciertamente, su antípoda. No obstante, compartía para Platón un defecto básico con esta opinión: la moralidad la presentaban ambas como un instrumento de satisfacción de deseos egoístas, amorales, que existían independientemente de la moralidad. No se trataba sólo de un prejuicio moralizante de Platón, una forma de que las motivaciones morales apareciesen más dignificadas. Y menos aun la expresión de la idea, en que luego insistiría Kant, de que no hay móvil alguno para la conducta moral salvo el deber propio, es decir,

que la misma naturaleza de la moralidad debe ser un imperativo totalmente autónomo que no se puede racionalizar ni explicar por ninguna otra cosa. La cuestión para Platón era que tenía que haber un motivo para la conducta moral, pero que ninguna teoría de índole instrumentalista podía proporcionarlo. Una teoría de la moralidad, según él, tenía que replicar al escepticismo de los sofistas demostrando que el deseo de ser justo era racional, fueran cuales fuesen las circunstancias. La teoría del contrato social fallaba en este aspecto: si un individuo fuera poderoso, inteligente y lo bastante afortunado, no sería racional que se adaptara a los imperativos convencionales de la moralidad. Glaucón y Adimanto están prontos a admitir este punto de vista en el diálogo; en realidad, están básicamente de acuerdo con el Sócrates platónico cuando enfocan la teoría contractual, no como una réplica al escepticismo moral de los sofistas, sino más bien como una expresión más sutil de ese mismo escepticismo.

La solución contractual era particularmente débil porque no se sostenía respecto de un agente *superior*, más inteligente, ingenioso y convincente de lo normal. Era pensando sobre todo en este tipo de agente por lo que Platón creía que había que oponerse al planteamiento escéptico, y mostrar el carácter racional de los objetivos de moralidad y justicia. La vida de Alcibíades había sido escepticismo en acción, y la solución tenía que aplicarse a un hombre de su categoría. También aquí tenía que rechazarse el primer rasgo de la teoría contractual, la concepción de que las nociones de carácter eran secundarias respecto de las de práctica deseable o útil. La necesidad de demostrar a *cada* hombre que la justicia era racional *para él* significaba que la solución tenía que basarse primero en una descripción del tipo de persona que para él era racional ser. Si lo que en primera instancia tenía valor moral era algo exterior al alma (como decían Sócrates y Platón) o exterior al yo (como podríamos decir nosotros), esto es, una ley, por ejemplo, o una institución, entonces nos enfrentamos a un imponderable y es que puede haber un hombre cuyas más profundas necesidades y cuyo estado anímico sean tales que no sea racional para él comportarse en armonía con la ley o la institución de marras; y mientras esta contingencia sea plausible, el trabajo que Sócrates y Platón se impusieron no se habrá realizado.

Han dicho los críticos kantianos que la moralidad platónica es egoísta, incompatible en cierto modo con el carácter real de la moralidad. Esto no es así. Es formalmente egoísta en el sentido de que presupone que hay que demostrar que cada hombre tiene buenos

motivos para conducirse moralmente, y que dichos buenos motivos tienen que apelar a él en función de algo que le concierna, de cómo y qué será si es un hombre de tal carácter. Pero no es egoísta en el sentido de que quiera demostrar que la moralidad está al servicio de una serie de satisfacciones individuales bien definidas de antemano. El objetivo, dado ya un cuadro del yo y sus satisfacciones, no era demostrar de qué modo la moralidad (si hay suerte) se ajusta a dicho cuadro, sino dar cuenta del yo en que encajase la moralidad.

El que fuera racional para un individuo seguir cierta pauta existencial o ser determinado tipo de persona y que estas cosas debieran obrar entonces en pro de un estado de satisfacción llamado *eudaimonía* —término que sólo se puede traducir por «felicidad»— era para Platón, lo mismo que para Aristóteles, una verdad trivial. Aunque no todos considerarían hoy una trivialidad, ni siquiera una verdad, que sólo sea racional hacer lo que al final desemboca en la propia felicidad. Además, muchos individuos que convienen en que es verdad esto discreparán de esto mismo según lo presentaban Platón y Aristóteles. Se trata de circunstancias que se deben no sólo a imperfecciones de esa traducción, sino también a modificaciones de la concepción de la vida: modificaciones que sin duda afectan a nuestra comprensión del concepto de «felicidad». El apropiado examen de las complejas relaciones de estas palabras conllevaría toda una historia del pensamiento ético occidental. Lo que es seguro es que la *eudaimonía* no implicaba por fuerza la maximización del placer; y cuando Platón, tras haber dicho en *La república* que la justicia es el estado idóneo del alma, prosigue arguyendo que la vida del justo es, además, mucho más placentera que la del injusto, se trata de una consideración del todo secundaria. En este sentido se parece mucho a la afirmación kantiana de que la virtud se recompensará en una vida futura, sobre todo teniendo en cuenta que Kant lo dice tras haber insistido en que la virtud debe ser considerada como la propia recompensa de sí misma (artimaña que Schopenhauer tuvo el feo detalle de comparar con una propina que se diera a escondidas a un jefe de camareros que fingiera estar por encima de tales cosas). El estado de *eudaimonía* debería interpretarse como el del hombre que vive lo mejor que puede, y cuando nos encontramos con pensadores griegos que sugieren que se puede alcanzar la *eudaimonía* aunque se sufra tortura, la torsión lingüística que sin duda hay aquí no sólo constituye una dificultad semántica, sino también, por debajo, la dificultad substancial de suponer que sufrir tortura es compatible con vivir lo mejor que se puede.

El objetivo platónico, pues, se puede entender de este modo:

dar una tal imagen del yo que si un individuo entiende con propiedad lo que es, ha de comprender que una vida justa no es exterior al yo, sino un objetivo cuya busca ha de ser para él algo racional. Tal es el sentido de la cuestión socrática con que comenzamos, a propósito de la manera «en que se debe vivir»: el «debe» pertenece formalmente a la racionalidad egoísta, pero la labor es alcanzar la comprensión cabal del yo.

Tanto Sócrates como Platón expusieron esto según la razón y el conocimiento. Platón concibió la máxima expresión de estas facultades en la forma de entendimiento teórico sistemático, cosa que conduciría al resultado de que el filósofo era el más feliz y más evolucionado de los seres humanos; condujo también al sistema político utópico de *La república*. Es seguro que el mismo Sócrates no desarrolló esta última idea (aunque la opinión, popularizada por Popper,[21] de que Sócrates fue políticamente un demócrata traicionado por el autoritario Platón, carece de base histórica). La idea, sin embargo, de que el yo real, que se expresa plenamente en la vida justa, es el yo del intelecto especulativo, no es sino una prolongación de concepciones socráticas. Es posible que Sócrates hiciera más hincapié que Platón en «saber cómo comportarse» y menos en el conocimiento expresado en una teoría sistemática, aunque es indudable que la idea de que el conocimiento tenía que ser reflexivo y racional estaba ya presente. Un «interés por las definiciones», así como una preocupación por los problemas éticos, es lo que Aristóteles, con gran plausibilidad, nos dice que puede atribuirse al Sócrates histórico, y el interés por las definiciones en lo tocante a las cuestiones éticas adoptó ciertamente la forma de búsqueda de un entendimiento reflexivo y articulado de los criterios de la acción virtuosa que harían la buena práctica más racionalmente lúcida y autocrítica.

Si la esencia de la acción virtuosa se encuentra en el conocimiento racional que practica el alma, no podía haber motivos aislados representados por las diversas virtudes que se distinguen convencionalmente: justicia, autodominio, valor, etc. Éstas sólo podían ser expresiones, en distintas esferas o aspectos de la conducta, de una misma motivación racional básica. Cuando Sócrates enseñaba la «unidad de las virtudes» bajo la prudencia racional o inteligente, no quería decir que no hubiese ningún medio de distinguir una virtud de otra. Se refería más bien a que no eran básicamente motivaciones distintas: eran la misma potencia del alma bajo manifestaciones diferentes.

21. En su *Open society and its enemies*, Londres, 1957 [hay trad. cast.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidos Ibérica, Barcelona, 1981].

Puesto que, asimismo, la racionalidad ha de manifestarse en el equilibrio de un tipo de imperativo frente a otro, y una exageración, digamos, de la conducta «valerosa» no sería expresión en realidad del entendimiento racional y verdadero de lo que se exige al individuo, se sigue de aquí que no sería expresión de ninguna potencia racional subyacente y en consecuencia de ninguna virtud. De modo que la unidad de las virtudes implicaba, como era de esperar, que el individuo no puede hacer gala de ninguna sin hacer gala de las restantes.

Virtud es la busca del propio interés, interpretado como agente racional: el interés idóneo, en palabras de Sócrates, del alma, y esto probablemente lo tomaba ya Sócrates de un modo que sugería que los intereses del alma eran asunto aparte de los del cuerpo, denotación que la teoría platónica, en extremo dualista, de alma y cuerpo prolongaría hacia el ascetismo. La acción virtuosa es un problema que afecta al cálculo de lo que realmente interesa más al individuo y lo que más interesa al individuo es lo que más interesa al alma de éste: se trata de los imperativos de la vida virtuosa, del valor, el honor, la justicia. De aquí que si el individuo no se conduce en armonía con estos imperativos, se frustran aquellos supremos intereses; ningún hombre puede actuar conscientemente de este modo; así pues, la acción injusta debe implicar una impotencia del conocimiento y el entendimiento, al igual que tiene que tratarse de algo por lo que nadie optaría, posiblemente, con los ojos abiertos. El error es en consecuencia involuntario y «nadie obra mal voluntariamente», según dice Sócrates: conclusión que todavía se discute con el nombre de «paradoja de Sócrates».

La paradoja plantea en realidad dos problemas distintos. El primero, si un individuo puede hacer voluntariamente de dos cosas una, aun cuando plena y conscientemente sostenga que tiene razones más poderosas para hacer la otra. El segundo, si el individuo inteligente debe admitir que siempre tiene razones más poderosas para hacer obras justas, honrosas y otras parecidas, y no obras de mezquino egoísmo ocasional. En la actualidad son muchos los que encontrarían difícil dar una respuesta socrática al segundo interrogante, ya que se basa en la concepción ascéticamente dualista del yo. Un inconveniente que plantea este tipo de concepción, y ello de manera inevitable, que el mismo Platón aborda con inseguridad, es el notable contraste entre la concepción espiritual del interés propio que pide el catálogo de las motivaciones de la moralidad y la menos espiritual de los intereses ajenos que piden los argumentos de esta segunda concepción. Creía Sócrates que el hombre bueno no puede sufrir

ofensas, ya que lo único que podría afectarle sería algo que afectara, no a su cuerpo, sino a la buena disposición de su alma, y ésta es inviolable. Pero —aparte de otra y quizás más profunda flaqueza de esta imagen— debemos preguntarnos por qué es la ofensa corporal lo que con tanta energía pide la virtud que no se inflija al prójimo cuando la ofensa corporal no representa un daño verdadero.

Al primero de estos dos problemas, sin embargo, el que se refiere a acción consciente y racionalidad exclusivamente, hay filósofos que darían una solución socrática. A aquellos de nosotros cuyas acciones se nos antojan a menudo vinculadas de manera discrepante con el modo de enfocar nuestras razones, la solución nos seguiría pareciendo una chocante paradoja. Habría que presentarla, caso de hacerlo, no como una solemne tautología en punto a la acción y la razón, sino como la expresión del ideal (muy problemático) de un estado en que la acción se vuelve del todo transparente al agente. Que sigue siendo en buena medida un ideal socrático.

Es sorprendente cuántos elementos de la moralidad socrático-platónica se encuentran en la compleja y muy interesante teoría ética de Aristóteles, por diferente que sea en ciertos aspectos básicos. Es diferente —éste es el extremo más importante de todos— porque no se pone todo el acento en la excelencia intelectual y en la racionalidad pura. Aristóteles distingue entre «excelencias intelectuales» y «excelencias de carácter», y subraya la importancia, para estas últimas, de la justa formación del deseo y la motivación mediante el aprendizaje. Sin una educación buena no se puede hacer nada; las esperanzas en la facultad regeneradora de la filosofía, implícitas en la postura socrática, han desaparecido, al igual que la percepción de un escepticismo combativo del que ha de defenderse la moralidad. Lo que está en juego es un orden más seguro. Además, Aristóteles no creía en un alma totalmente separada del cuerpo, y junto con esta negación hay un rechazo del ascetismo socrático y unas posibilidades más mundanas de *eudaimonía*. El antiguo vínculo de *areté* y aplauso público, que Platón había querido romper completamente, vuelve a afirmarse en la concepción aristotélica, aunque en ésta, la teoría de la motivación de las virtudes es mucho más compleja de cuanto se había formulado antes, Platón incluido.

No obstante, pese a estas diferencias, Aristóteles acaba por considerar la vida de la razón teórica como la forma suprema de la vida humana, conclusión a la que no se llega tan directamente, ni siquiera con tanta coherencia, desde sus premisas como desde las de Platón. Además, conserva algo semejante a la paradoja socrática

acerca de la acción y la razón. Conserva incluso, en efecto, la conclusión socrática sobre la unidad de las virtudes, puesto que piensa que un individuo no puede tener sinceramente ninguna excelencia de carácter sin *phrónesis*, 'razón práctica' (una de las excelencias intelectuales), pero que si dicho individuo tiene *phrónesis*, entonces posee todas las excelencias de carácter. Esta insistencia en la integridad racional del carácter, así como en la integridad de una vida buena a lo largo del tiempo, la retrospectiva proporción racional de ésta, es ciertamente un rasgo básico de la concepción de Aristóteles. Por lo que toca a la unidad definitiva de los rasgos virtuosos del carácter, se trata de un tema en que la concepción griega parece alejada de la nuestra: nada se nos antoja más tópico que esas virtudes particulares que no sólo coexisten con los defectos típicos, sino que además los ocasionan. Pero es una de las muchas diferencias respecto de los griegos en que la discrepancia conduce a un ámbito polémico y esclarecedor: se trata de las divergencias en cuanto al entendimiento de la naturaleza humana que subyacen en estas distintas concepciones relativas a una vida racionalmente deseable.

Vale la pena señalar algunos rasgos del pensamiento ético griego que lo diferencian de las preocupaciones corrientes y de la herencia moral del mundo cristiano. No tiene, ni necesita, ningún Dios: aunque en nuestros autores hay alusiones a Dios o a los dioses, éstos no juegan ningún papel destacado. Lo fundamental y de primera importancia es el carácter y el hecho de que las consideraciones morales se basen en la naturaleza humana: se interroga acerca de qué vida racional ha de vivir el individuo. No se sirve de vacuos imperativos categóricos morales. En realidad —aunque hemos utilizado la palabra «moral» con bastante frecuencia por conveniencia propia— se trata de un sistema de ideas que carece básicamente del concepto de *moralidad*, en el sentido de serie de razones o necesidades distintas de otra serie de necesidades o razones. La línea tajante que el kantismo en particular traza entre lo «moral» y lo «no moral» ofrece un paralelismo parcial con otra división tajante: la división platónica de cuerpo y alma; pero es un paralelismo que está lejos de ser total, pues las distinciones se basan en principios absolutamente diferentes y el análisis de los méritos y defectos de cada uno es del todo distinto. De manera parecida, no hay grieta entre un mundo de «leyes morales» públicas y otro de ideales privados: las cuestiones relativas a la regulación de las relaciones del individuo con el prójimo, tanto en el contexto de la sociedad en general como en una esfera más particularizada, no se aíslan de las cuestiones

tocantes al modo de vida que es digno de llevar y a las cosas que vale la pena tener o por las que vale la pena preocuparse.

En todos estos aspectos, el pensamiento ético de los griegos era no sólo distinto del más moderno, en particular del influido por el cristianismo, sino que además estaba mejor conformado. Hay facetas, desde luego, en que no sería posible restablecer la vigencia de su punto de vista, y otras en que no querríamos hacerlo. Algunas de sus ideas expresan un cierto estado de integración de la vida que quizá existieran por breve tiempo en la ciudad-estado, pero que, como Hegel puso de manifiesto, sólo podría ser restablecido, caso de hacerse, de un modo totalmente alterado. Otros aspectos de sus perspectivas, su actitud fundamental ante la esclavitud, por ejemplo, y ante el papel de las mujeres, es de esperar que no se restablezcan nunca jamás.

A un nivel más teórico, interesa destacar que el pensamiento ético se basaba en una teleología objetiva de la naturaleza humana que creía que había hechos relativos al hombre y su lugar en el mundo que determinaban, de una manera perceptible a la razón, que estaba destinado a llevar una vida social y organizada. Muchas concepciones éticas posteriores han sostenido versiones distintas de esta opinión; quizá seamos en la actualidad más conscientes que en ningún otro momento, desde que los sofistas comenzaron a dudar de ella, de que tenemos que arreglarnos sin esta opinión. Pero una vez dicho esto conviene añadir que el pensamiento ético griego, en muchas de sus estructuras básicas y, sobre todo, por su incapacidad para aislar los problemas de la relación con el prójimo y la sociedad de los problemas acerca de la vida que conviene llevar y de lo que el individuo necesita básicamente, representa una de las poquísimas concepciones que hoy pueden contribuir a poner el pensamiento moral en sincero contacto con la realidad.

En las últimas observaciones he hecho referencia al «pensamiento ético griego», aludiendo principalmente, claro, a las ideas filosóficas de Sócrates, Platón y Aristóteles, que he abordado de manera muy esquemática. Pero hay un problema que me gustaría plantear y que va más allá de ellos y de otros aspectos de la filosofía que se han tocado en este capítulo.

Ya he sacado a colación la afirmación socrática de que el hombre bueno no puede sufrir ofensa: expresa esto un ideal de autosuficiencia racional, de libertad frente al peligro de lo contingente. Hay un paralelismo, y no sólo superficial, entre este tipo de afirmación de la racionalidad y aquella necesidad gnoseológica de la eliminación de la casualidad, que ya se vio en el análisis del conoci-

miento, la certeza y el escepticismo. El ideal del autodominio, siempre en lugar elevado entre las aspiraciones griegas, desembocó en un objetivo referido tanto al conocimiento como a la acción, a saber: que el valor supremo, lo que más importaba, tenía que estar totalmente bajo el dominio del yo. Este tema reapareció en escuelas posteriores con otra vestimenta: en el hipersocratismo cínico de que la virtud bastaba para conseguir la *eudaimonía* y que el hombre bueno podía ser feliz de veras mientras sufría tormento; en la esperanza de la *ataraxia*, que los escépticos no fueron los únicos en abrigar. Aristóteles abordó expresamente el problema de hasta qué punto podía estar sometida a riesgos la *eudaimonía*, el estado deseable en última instancia, y replicó que había un porcentaje mínimo, pero ineliminable, de riesgos. Representaba esto, sin embargo, no tanto una aspiración excesiva o peligrosa cuanto el muy sensato pensamiento de que no es razonable dejar fuera de consideración las determinaciones de la vida social, que condicionan la manera en que los hombres viven y se expresan, y que están sometidas al azar. Una dimensión vital que para nosotros es de lo más importante precisamente porque sobrepasa el yo defendido, la amistad, la analiza Aristóteles de un modo que hoy nos parecería chocante por su determinación de conciliar la necesidad de la amistad con el objetivo de la autosuficiencia.

Un más profundo sentido de la sujeción a los vaivenes de la fortuna puede verse en otros lugares de la literatura griega, sobre todo la tragedia. Las repetidas alusiones a lo inseguro de la felicidad obtienen allí su fuerza del hecho de que los personajes se nos muestran con responsabilidades, soberbia, obsesiones o necesidades a una escala que los hace susceptibles de una catástrofe de magnitud correspondiente, que aceptan con absoluto conocimiento de causa. Una expresión de estas actitudes —de que lo que es grande es frágil y de que lo necesario puede ser destructor, presente en la literatura del siglo V y anterior— ha desaparecido de la ética de los filósofos y quizá hasta de su intelecto. Nietzsche echó la culpa de esto a Sócrates, por su excesiva desconfianza en lo que no se podía explicar de manera especulativa, su fe en lo «penetrable» de la naturaleza y su «jovialidad alejandrina».[22] Son observaciones que pertenecen, en realidad, al primer período de las largas y ambiguas relaciones de Nietzsche con la figura de Sócrates, un período en que aquél pensaba que el «consuelo metafísico» de la tragedia sólo se

22. *El nacimiento de la tragedia*, sobre todo cap. 17. Sobre la cuestión de las actitudes de Nietzsche ante Sócrates, vid. Werner J. Dannhauser, *Nietzsche's Wiew of Socrates*, Ithaca, N. Y., 1974.

podía entender mediante una actitud fundamentalmente estética ante la vida que nosotros tenemos incluso mayores razones para rechazar de las que al final tuvo Nietzsche. No obstante, más allá de lo que él o nosotros digamos sobre la tragedia y el pensamiento griegos, lo que observó es aquí válido: la filosofía griega, por su búsqueda continua de la autosuficiencia racional, da la espalda a ciertas formas de la experiencia y de la necesidad humanas que en la literatura de los griegos hallan su expresión más pura, si no la más rica.

Si hay aspectos de la experiencia ética del mundo griego que no sólo nos pueden parecer lógicos, sino más lógicos además que muchas cosas que tenemos a mano, no han de buscarse en la filosofía. Admitidas la categoría, la fuerza, la imaginación e inventiva de las bases helénicas de la filosofía occidental, sorprende que podamos tomarnos en serio, como deberíamos, la observación de Nietzsche: «Entre las principales características de los helenos ha de contarse su incapacidad para entregarse plenamente a la reflexión.» [23]

LECTURAS COMPLEMENTARIAS

Doy aquí una lista de algunas traducciones de autores griegos y de unos cuantos libros sobre ellos; no pretende incluir ninguna de las innumerables obras sobre su influjo posterior.

Las señaladas con una «(N)» vienen indicadas con su referencia bibliográfica completa en las notas a pie de página.

Presocráticos y Sócrates

Guthrie, vols. I-III (N) contiene mucha información útil, aunque el autor no es muy agudo en cuanto a interpretación filosófica. Todas las *traducciones* de presocráticos son polémicas por cuestiones interpretativas: las de G. S. Kirk y J. E. Raven en *The Presocratics philosophers*, Cambridge, 1957 [trad. castellana, *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1979, reimp.], con comentarios, no constituye ninguna excepción. Menos ambiciosa es *Ancilla to the Presocratics philosophers*, de Kathlenn Freeman, Oxford, 1948. [Cf., en castellano: J. D. García-Bacca, *Los presocráticos*, El Colegio de México, México, 1943, 2 vols.; F. Cubells, *Los filósofos presocráticos*, Universidad de Valencia, Valencia, 1965, 2 vols.; Alfredo Llanos, *Los presocráticos y sus fragmentos*, Juárez, Buenos Aires, 1969², que sigue el orden de Diels y se presenta como la primera colección completa en castellano; interesantes páginas críticas en Felipe Mar-

23. En sus conferencias sobre filosofía griega: *Gesammelte Werke*, Musarion, Munich, 1920-1929, vol. II, pp. 354-369. Citado por Dannhauser, *op. cit.*, p. 109.

tínez Marzoa, *Historia de la filosofía*, Istmo, Madrid, 2 vols., 1975[3], vol. I, pp. 15-114.]

Hussey (N) es interesante y contiene sólidas argumentaciones. Allen y Furley (N) y su volumen adjunto Furley y Allen, Londres, 1970, son útiles colecciones de ensayos, igual que Mourelatos (N). Una colección parecida sobre Sócrates la ha editado G. Vlastos, *The philosophy of Socrates*, Nueva York, 1971. [Cf. en castellano, Antonio Tovar, *Vida de Sócrates*, Revista de Occidente, Madrid, 1947.]

Platón

[*Obras completas*, Aguilar, Madrid, 1977 (2.ª reimp.), vv. trad., aunque alguno es más bien irregular. Ediciones bilingües: *La república*, ed. de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1949, 3 vols.; *Las Leyes*, ed. de *id.*, en *id.*, *id.*, 1960, 2 vols.; *Fedro*, ed. de Luis Gil, *id.*, *id.*, 1957; *El político*, ed. de A. González Laso, *id.*, *id.*, 1955; así como *El sofista*, *Gorgias*, *Menón* y las *Cartas*, publicadas por el mismo instituto. Son también versiones recomendables, aunque no bilingües. las que publicara la colección «Los Fundamentales», dirigida por Rodolfo Mondolfo, de la Editorial Universitaria de Buenos Aires; asimismo, el volumen de diálogos publicado por Gredos, de Madrid; una versión muy personal, la de Agustín García Calvo, *Diálogos socráticos*, Salvat-Alianza, Estella, 1972, serie de cinco textos platónicos, tres de ellos apócrifos.]

Hay muchas introducciones generales a la filosofía de Platón, pero la mayoría adolece de supuestos superados y algunas son bastante fantasiosas. I. M. Crombie, *An examination of Plato's doctrines*, Londres, 1962-1963, 2 vols. [trad. cast.: *Análisis de las doctrinas de Platón*, Alianza, Madrid, 2 vols., 1979], ofrece un estudio serio de los argumentos. Una serie útil de nuevos comentarios sobre importantes diálogos, con traducción, es la Clarendon Plato Series, de Oxford, dirigida por M. J. Woods. Una serie de ensayos semejante, sobre Sócrates, fue editada por G. Vlastos, Nueva York, 1970, 2 vols.

Aristóteles

[*Obras*, Aguilar, Madrid, 1964, descalificada por los estudiosos. Ediciones trilingües: *Poética*, ed. de Víctor García Yebra, Gredos, Madrid, 1974; *Metafísica*, ed. de *id.*, en *id.*, *id.*, 1970, 2 vols. Ediciones bilingües: *Retórica* (1953 y 1971), *Política* (1951 y 1970), *Ética a Nicómaco* (1959 y 1970), *La constitución de Atenas* (1948 y 1970), todas ellas publicadas por el Instituto de Estudios Políticos, Madrid; la Biblioteca Clásica Gredos, Madrid, tiene en prensa el *Organon* (única versión moderna: *Tratados de lógica*, Porrúa, México, 1972[2]) y publicó en 1978 *Acerca del alma*, trad. y notas de Tomás Calvo Martínez.]

Entre las obras generales sobre Aristóteles hay que contar: W. D. Ross, *Aristotle*, Londres, 1923 [hay trad. cast., *Aristóteles*, Buenos Aires, 1957]; D. J. Allan, *The philosophy of Aristotle*, Oxford, 1952;

G. E. R. Lloyd, *Aristotle: the growth and structure of this thought*, Cambridge, 1968. Colecciones útiles de ensayos son: J. M. E. Moravcsik, Nueva York, 1967, y J. Barnes, M. Schofield y R. Sorajib, eds., *Articles on Aristotle*, Londres, 2 vols. hasta el momento, 1975 y 1977.

Otros

Sobre el *escepticismo*, véase Stough (N) y para una panorámica de la filosofía postaristotélica, A. A. Long, *Hellenistic philosophy*, Londres, 1974, de la que hay trad. cast.: *La filosofía helenística*, Revista de Occidente, Madrid, 1977. [Cf. en cast.: V. Brochard, *Los escépticos griegos*, Losada, Buenos Aires, 1945; Alfonso Reyes, *La filosofía helenística*, Fondo de Cultura Económica, México, 1959; Eleuterio Elorduy, *El estoicismo*, Gredos, Madrid, 1972, 2 vols.] Las obras de Sexto Empírico, junto con trad. inglesa, fueron publicadas en la Loeb Classical Library, Londres, 1933, 4 vols. Una importante colección de artículos en M. Schofield, M. Burnyeat y J. Barnes, eds., *Doubt and dogmatism: Studies in Hellenistic epistemology*, Oxford, 1980.

Las ideas morales cotidianas que sirven de base y se diferencian de la filosofía de Sócrates, Platón y Aristóteles se consideran valorativamente en K. J. Dover, *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*, Oxford, 1974.

Por último, en el contexto de este capítulo es particularmente importante la mención del gran libro de E. R. Dodds, *The Greeks and the irrational*, Berkeley y Los Ángeles, 1951 [trad. cast., *Los griegos y lo irracional*, Revista de Occidente, Madrid, 1960].

G. E. R. LLOYD

9. CIENCIA Y MATEMÁTICAS

Sólo desde hace relativamente poco no necesitan los científicos prácticos volverse ya a los griegos, ni como parte integrante de su educación básica ni como fuente de ideas, en casi ninguna parcela de la investigación. Sin embargo, desde el renacimiento de la erudición en el siglo XII hasta, en algunos casos, el siglo XIX, algún que otro capítulo del pensamiento científico griego, según lo enfocaban las generaciones sucesivas, se convertía en palestra de polémicas especializadas. Entre los siglos XII y XV, Aristóteles fue «el Filósofo» por antonomasia, y esto significaba también el campeón de las ciencias naturales. Aunque la idea de que el aristotelismo se mantuvo incólume durante todo este período es un mito de los historiadores de la ciencia denimonónicos, es cierto que, al principio, los críticos de las posiciones aristotélicas operaban por lo general en el seno del marco de ideas y problemas suscitados por el mismo Aristóteles. Gran parte de la obra de autores del siglo XIII, como Alberto Magno, adopta la forma de comentario de tratados del Estagirita, y no otra cosa ocurre con el trabajo cosmológico más importante de Oresme, el *Livre du ciel et du monde* (1377). Sin embargo, bastó una lectura más atenta de Aristóteles para revelar parte de la heterogeneidad de la cosmología griega; y el singular fenómeno de que las autoridades griegas citaran por igual las facciones enfrentadas en las polémicas científicas hubo de repetirse por lo menos desde el siglo XIV.

Cuando la guerra entre los Antiguos y los Modernos se desató de veras, muchos de los que más apoyaban la ruptura con el pasado se enzarzaron en ella. Incluso aquel gran polemista antiaristotélico y promotor de la concepción de la utilidad práctica de la ciencia, Francis Bacon, creyó que algunos filósofos preplatónicos se habían aproximado al verdadero método (esto es, el suyo) de estudiar las cien-

cias naturales. Cuando, a comienzos del siglo XVI, la física y la cosmología aristotélicas no sólo fueron criticadas con detalle, sino que además fueron totalmente rechazadas, esto se hizo en parte en una revitalización del platonismo, concebido como tradición que comprendía a pensadores dispares como Pitágoras por un lado y Arquímedes por el otro. Incluso tiempo después seguirían influyendo las ideas griegas en biología y medicina, no obstante haberse superado mucho antes en astronomía y física. En el siglo XVII hubo un renacimiento del interés por las teorías biológicas griegas en los debates sobre la generación, entonces revitalizados; el Corpus hipocrático y Galeno siguieron siendo elementos descollantes en la educación médica hasta bien entrado el siglo XVIII; y la zoología descriptiva de Aristóteles se siguió estudiando con provecho hasta el XIX.

Al tratar particularmente de la historia de las ideas científicas no conviene olvidarse de que las ideas en cuanto tales no tienen historia. Podemos encontrar teorías totalmente asimiladas, incluso proposiciones equivalentes repetidas palabra por palabra, aunque su sentido depende, en cada caso, del contexto analítico tal y como se presenta éste al autor antiguo o moderno en cuestión. Es evidente que la polémica pagana en pro y en contra del heliocentrismo tuvo lugar en un marco del todo distinto del que se dio en los siglos XVI y XVIII, en no pequeña medida porque se sabía que estaban en juego las enseñanzas de la Iglesia. En todo momento nos enfrentamos a lo que pasaba por ser ciencia griega en cada época sucesiva. A medida que se iba redescubriendo un autor griego tras otro, se le reinterpretaba, y en muchos casos la deuda contraída con él se debía más a los intérpretes que a los textos mismos. Las doctrinas vinculadas con los nombres de Platón y Aristóteles, sobre todo, son a veces el producto final de intrincados itinerarios intelectuales con un origen platónico y aristotélico apenas reconocible, de tal modo que en ocasiones tenemos la impresión de estudiar no tanto la historia de las ideas a que dieron pie en el mundo antiguo como su mitología.

Pero al margen de los problemas comunes a toda investigación tocante a la transmisión de las ideas, el estudio de las influencias de la ciencia griega se enfrenta con dificultades particulares. En muchos casos hay una peligrosa escasez de testimonios y en muchos otros tienen que someterse éstos a un concienzudo análisis crítico.

La misma naturaleza fragmentaria de nuestra información en lo que afecta a muchos autores es ya un impedimento. Se han perdido muchas obras de primera magnitud y el carácter de tales pér-

didas es revelador. No se trata, naturalmente, de que lo que ha sobrevivido represente lo que se consideraba una extraordinaria obra científica en el momento dado de la Antigüedad, aun teniendo en cuenta la variabilidad de lo que, en diferentes épocas, se tenía por extraordinario. Una y otra vez, un tratado sintetizador de cierta envergadura eclipsaba obras anteriores, entre ellas algunas de mayor originalidad. La difusión de los *Elementos* de Euclides —debida en parte a su naturaleza sistemática— condujo a la pérdida de casi todas las matemáticas preeuclidianas que se han reconstruido en la actualidad a partir sobre todo de comentarios posteriores sobre Euclides. Las síntesis globalizadoras sobre astronomía y biología de Ptolomeo y Galeno en el siglo II d. de C. desbancaron las importantes aportaciones helenísticas a estos campos. Tanto Ptolomeo como Galeno son, en parte, abstrusos y técnicos, y podemos identificar en la Antigüedad tardía un creciente desinterés por el estudio, por no hablar ya de la «edición», de cualquier obra científica difícil o compleja. Mientras que han sobrevivido algunas introducciones elementales a las matemáticas, trabajos importantes fueron más vulnerables. La influyente *Colección matemática* de Pappo, de comienzos del siglo IV d. de C., contiene numerosos datos sobre Arquímedes y Apolonio, aunque poco nos habría quedado de sus originales de no ser por la revitalización del interés por ellos que protagonizó su editor del siglo VI, Eutocio de Ascalona. Tenemos una medida de la supervivencia de lo más idóneo, pero «lo más idóneo» no suele significar lo más avanzado, sino lo más fácil de entender, la obra divulgadora, no la especializada. Aunque no debemos exagerar, nuevamente, la medida en que había una ortodoxia científica en el mundo antiguo, los que estaban en contra de tesis generalmente aceptadas, como la teleología natural, están mucho peor representados en lo que conocemos que los que sostenían la concepción dominante: esto es, en muchos casos, la concepción respaldada por Platón, Aristóteles o ambos a la vez. Los escasos restos de los primeros atomistas es un ejemplo; y también el hecho de que nuestro conocimiento de la teoría heliocéntrica de Aristarco no proceda de sus propios escritos, sino de los comentarios de Arquímedes y otros.

Además, si la imagen que tenemos de la ciencia griega está necesariamente fragmentada y en parte se basa en conjeturas, lo mismo ocurre con sus influencias. También aquí se ha perdido mucho y el juicio crítico del material existente no ha hecho, en muchos casos, sino empezar. Se ha avanzado mucho, sin duda, en temas como la tradición manuscrita de los textos antiguos y los frutos de las traducciones, tanto al latín como a las lenguas vulgares, de

los originales griegos o de versiones mediadoras como, por lo general, las árabes. Así se han establecido las fases principales de la recuperación de las obras de Arquímedes, comenzando por las traducciones de Gerardo de Cremona y otros en el siglo XII hasta las de Guillermo de Moerbeke en 1269 y de Jacobo de Cremona hacia 1450. Fueron las versiones de Guillermo y de Jacobo las que aportaron la base de algunas de las importantes e influyentes ediciones del siglo XVI, momento en que, gracias a la imprenta, los libros podían llegar a un público más vasto y a mayor velocidad que hasta entonces.

Sin embargo, aunque tenemos pruebas firmes de que disponemos de textos y traducciones relevantes, los problemas pertinentes a la valoración de las influencias son enormes. El punto primero y más obvio es que la medida en que las autoridades antiguas se mencionan varía de una época a otra y de un autor a otro dentro de un mismo período, y esto puede constituir un índice equívoco de la medida en que los autores antiguos se estudiaban realmente. La lista de las autoridades antiguas corrientes no sólo en autores medievales, sino también en algunos renacentistas, puede, como bien se sabe, no significar nada. Por el contrario, aunque la valoración de la originalidad se suele creer un rasgo moderno, entre los científicos medievales y renacentistas no dejaba de ser corriente la omisión del nombre del autor antiguo cuyas ideas utilizaban.

En segundo término, hay que observar una diferencia entre lo que se conocía y lo que era conocimiento general, entre los autores antiguos estudiados por individuos excepcionales y aquellos cuyas ideas obtenían aceptación dominante e incluso popular. El estudio de problemas como el empleo real de medicamentos derivados de antiguos autores farmacológicos como Dioscórides sigue encontrándose, en casi todos los casos, en pañales. Aun si nos limitamos (como tenemos que hacer aquí) más al influjo que a la práctica, el ceñimiento a las obras medievales y renacentistas que han sido particularmente influyentes puede ser un elemento distorsionador. Los que hoy se tienen por goznes decisivos en el progreso de las ciencias raramente fueron tenidos por tales en su época, como bien pone de manifiesto la historia de la desfavorable acogida de las teorías de Copérnico. Es demasiado fácil dar por sentado que después de los descubrimientos de Galileo en el campo de la cinética, las ideas aristotélicas en este campo tuvieron que caer en el olvido. En sus *Two treatises*, escritos en 1644 y reimpresos a menudo, Kenelm Digby defiende las posiciones aristotélicas sobre el movimiento en el vacío y sobre el papel del medio para sostener el movimiento

de proyectiles en contra de los argumentos de Galileo, y está claro por la conclusión del primer tratado que lo que preocupa a Digby es que pueda parecer insuficientemente ortodoxo a los aristotélicos contemporáneos. Y, más aun, mientras que Galileo y Kepler se remiten a Arquímedes y a Platón, otros autores del siglo XVII descollantes en su momento, como Robert Fludd, extraen ideas de una serie de textos antiguos, entre los que se cuentan los de Jámblico, Porfirio y, sobre todo, los escritos herméticos.

Dada la amplitud de nuestro tema y el hecho de que el análisis detallado de muchos de sus aspectos aún tenga que emprenderse, sólo se podrá dar aquí una imagen muy general, que será, en muchos aspectos, nada más que provisional. Y convendría comenzar por extremos de terminología que afectan a cuestiones substanciales y relativas a la forma en que los griegos enfocaban las indagaciones que acometían. Aunque casi todos nuestros conceptos de las diversas ramas de la ciencia tienen origen griego, o etimología griega por lo menos, las ideas griegas relativas a los límites de las diferentes disciplinas intelectuales difieren de las nuestras. Así, los términos griegos de que proceden nuestras «matemáticas» y «física» son muy generales. El término *tà mathémata*, derivado de *manthánein*, que significa sencillamente aprender, se aplica no sólo a lo que nosotros llamaríamos entudios matemáticos, sino también, en términos generales, a cualquier rama del aprendizaje. En el siglo IV a. de C. vemos que lo utiliza Platón, por ejemplo, respecto de la dialéctica lo mismo que respecto de la aritmética (o del cálculo, la *logistiké*, para ser más exactos), de la geometría plana y sólida, y de la astronomía. La *physiké* griega era también mucho más amplia que nuestra «física», ya que comprendía todas las indagaciones sobre la naturaleza, y en el mundo antiguo había diferentes concepciones de las relaciones entre ella y la *mathematiké*. Así, en Aristóteles, que fue el primero en abordar la diferenciación sistemática de los distintos dominios de la investigación, *mathematiké* difiere de *physiké* en que, no obstante tener los cuerpos materiales volumen, superficie, líneas y puntos (que son los objetos de estudio de la *mathematiké*), el matemático los investiga con abstracción de los cuerpos materiales mismos. Aristóteles llama a la óptica, la armónica y la astronomía «las más físicas de los *mathémata*» porque la óptica, por ejemplo, estudia las líneas matemáticas en tanto que físicas. La *physiké* es el estudio de los objetos naturales en cuanto tales, pues la naturaleza se define según la facultad del movimiento y el cambio. La obra aristotélica que conocemos con el nombre de *Física* contiene un análisis general de las causas y trata del tiempo, el lugar, el *continuum* y el

infinito, al igual que del movimiento en general. Considera los elementos básicos de la materia, sus compuestos y modos de mezcla, en términos generales el radio que hoy abarcan nuestras «física» y «química», en obras como *De la generación y la corrupción* y *Del cielo*. No hay término particular alguno, ni en Aristóteles ni en ningún otro autor antiguo, que corresponda a nuestra «biología». Los escritos biológicos de Aristóteles, por ejemplo las *Historias de los animales* y *De la generación de los animales*, pertenecen, según su concepción, a la *physiké*.

Los griegos carecían de un término exacto que correspondiera a lo que nosotros llamamos «ciencia». El objeto de las ciencias naturales se designa con la expresión *perí physeos historía*, indagación acerca de la naturaleza. En otros contextos, el término que a menudo se traduce por «ciencia» es *epistéme*, literalmente «conocimiento». Para casi todos los autores antiguos, la indagación acerca de la naturaleza formaba parte de la *philosophía*, filosofía, amor o inclinación a la sabiduría, y casi todos los científicos antiguos pensaban de sí mismos que eran primero y ante todo filósofos. Tenían su estudio por una contribución al mejoramiento de la vida, tanto por razones negativas, ya que, como argüían los estoicos y los epicúreos, es necesario cierta comprensión de la naturaleza para alcanzar la paz de espíritu y la liberación de los temores supersticiosos, como por razones positivas, a causa del valor atribuido al conocimiento en sí mismo. Platón y Aristóteles (y muchos otros autores antiguos) consideraban a la sabiduría el objetivo más elevado del hombre, aunque diferían en lo que la sabiduría abarcaba y en la medida en que implicaba el estudio minucioso de la naturaleza. Pero otros que se habían enfrascado en lo que nosotros llamaríamos investigación científica no se consideraban filósofos, sino *mathematikoì*, o médicos, o «arquitectos» o bien ingenieros. Así, gran parte de la obra destacada sobre ciencias biológicas la llevaron a cabo médicos, y aunque algunos de éstos tendían a minimizar la diferencia entre el médico verdadero y el filósofo (como hizo Galeno al escribir un tratado sobre el tema de que «el mejor médico es también filósofo»), otros subrayaban la diferencia entre la naturaleza especulativa de las teorías de los filósofos y lo que ellos presentaban como destreza probada de los médicos.

El cuadro económico, social e ideológico de la ciencia antigua se diferencia radicalmente de la situación moderna: no había, claro, en la sociedad antigua ningún lugar para la ciencia ni el científico en cuanto tal. Aunque había instituciones, como el Liceo de Aristóteles y el Museo de Alejandría, en que se planeaban y acometían

proyectos de investigación sobre una base común, casi todos los científicos antiguos trabajaron aislados y sin el apoyo de mecenas particulares ni instituciones. Estas condiciones, sin duda, son también aplicables, en medida variable, a la Edad Media y al Renacimiento. Aunque el rápido desarrollo de la ciencia en los últimos doscientos años refleja la metamorfosis de las opiniones tocantes a su papel y en particular la creciente importancia de la idea de que la ciencia tiene la clave del progreso material. Aunque la aplicación del conocimiento teórico a fines prácticos no fue una idea desconocida de la Antigüedad, descolló menos que el concepto de que el conocimiento es un fin en sí mismo, y la noción de progreso material fue casi insignificante. La influencia, sin embargo, de algunas ideas científicas de la Antigüedad se mantuvo mucho tiempo después de que se hubieran dado cambios de relieve en algunos de los objetivos o esperanzas que guían el trabajo científico.

Si por conveniencias expositivas abordamos primero las matemáticas, luego la física y la cosmología, y por fin las ciencias biológicas, bajo estos rótulos generales, no debe suponerse por ello que estas modernas categorías correspondan con exactitud a las antiguas. Más bien habría que juzgar la obra de cada autor en primer lugar en relación con su propia concepción del carácter del estudio que llevaba a cabo.

Cuando en su correspondencia privada observa Galileo que supone que sus lectores han de estar versados en geometría, sugiere que espera de ellos un estudio concienzudo de Euclides, Arquímedes, Apolonio y Ptolomeo. Los tres primeros son, por supuesto, los nombres más importantes de lo que ha sobrevivido de las matemáticas griegas. La naturaleza de su aportación respectiva es, sin embargo, del todo diferente. La obra principal de Euclides, los *Elementos*, escrita hacia 300 a. de C., es una síntesis de la geometría anterior, obra de una serie de matemáticos, algunos de los cuales, como Eudoxo de Cnido, contemporáneo y amigo de Platón, fueron más originales que el mismo Euclides. Como ya se advirtió, fue precisamente la gran difusión de los *Elementos* en tanto que sistematización de geometría elemental lo que aseguró que las obras anteriores no sobrevivirían, y muchos aspectos de las matemáticas preeuclidianas y de sus relaciones con la filosofía siguen en la obscuridad. Podemos, no obstante, reconstruir algunos de sus rasgos a partir de la información de Aristóteles, Platón y autores posteriores, sobre todo los comentaristas antiguos de los *Elementos*.

Lo que diferencia a las matemáticas griegas de las egipcias o babilonias es, sobre todo, el empleo de la demostración rigurosa.

Nuestros testimonios sobre la geometría preeuclidiana dejan claro, primero, que en los siglos v y iv se forjó un *corpus* de demostraciones y, segundo, que se avanzó un poco hacia su sistematización. Aunque en muchos casos, por ejemplo en el teorema llamado de Pitágoras, no está claro cuál de los varios métodos posibles fue el que se utilizó ni quién fue el responsable, en otras instancias hay información concreta sobre tales puntos. Sabemos así por Arquímedes que los teoremas que explican las relaciones entre el volumen del cono y el cilindro por un lado y entre el del prisma y la pirámide por el otro los descubrió Demócrito, aunque fue Eudoxo el primero que los demostró. Es evidente que Eudoxo se sirvió en otros lugares del método de exhaustión, y hasta es posible que lo inventara; este método está fundamentado en la proposición que encontramos en Euclides, X, 1, y es una de las herramientas más poderosas utilizadas en las matemáticas griegas. Eudoxo fue también responsable de la teoría general de las proporciones que vemos en el libro V de Euclides, admitida generalmente como una de las partes más inteligentes de los *Elementos* y objeto de frecuentes comentarios lo mismo en la Antigüedad que en tiempos posteriores. Mientras que cierto interés por la proporción se remonta al comienzo mismo de las matemáticas griegas, el gran mérito de la teoría de Eudoxo es que se aplica por igual a las cantidades inconmensurables y a las conmensurables.

No fue el de Euclides el primer intento, sin duda, de componer un libro de *Elementos*. Aristóteles nos cuenta que la expresión «elementos» se utilizaba en las matemáticas del siglo iv cuando dice que los elementos son las proposiciones iniciales de que se pueden derivar otras. Proclo, el más importante de los comentaristas antiguos de Euclides, informa que el primero que compuso un libro de *Elementos* fue Hipócrates de Quíos (fines del siglo v) y que hombres como Arquitas y Teeteto (del siglo iv) «aumentaron la cantidad de teoremas y trabajaron por una presentación más científica de los mismos». Al describir la relación de Euclides con esta obra anterior, Proclo dice que «reunió los elementos, coleccionó los teoremas de Eudoxo, perfeccionó muchos de los de Teeteto y aportó proposiciones demostrativas irrebatibles que habían probado con menor rigor sus antecesores». Es probable que muchos de los teoremas y demostraciones de los *Elementos* no fueran descubrimiento de Euclides. Su principal contribución se refiere, más bien, al orden sistemático del material. Éste había sido también, sin duda, el objetivo de anteriores autores de *Elementos,* pero lo consiguió el libro de Euclides a una altura muy notable. Partiendo de ciertos supuestos básicos y

procediendo a demostrar proposiciones y a resolver problemas de construcción en casos de creciente complejidad en serie ordenada, el conjunto es un muestrario muy metódico y coherente de un *corpus* de teoremas considerable.

El impacto inmediato y a largo plazo de los *Elementos* fue doble. Primero, sirvió de libro de texto de geometría elemental y se le ha llamado con justicia el libro de texto más conocido que se haya escrito. Hasta el siglo XIX, los textos escolares de geometría siguieron la exposición de Euclides, y en muchos casos también las pruebas, muy de cerca.

Segundo, los *Elementos* destacaron como modelo metódico. Ejemplificaba, más que ninguna obra científica anterior, la idea de un sistema axiomático y deductivo. Aunque el *empleo* de la demostración fue, según dijimos, característico de las matemáticas griegas, nuestros principales testimonios tocantes al desarrollo del *concepto* de prueba proceden de los filósofos. Platón y sobre todo Aristóteles habían investigado la naturaleza y condiciones de la prueba. Aristóteles en particular insistió (contra Platón) en que no todas las proposiciones verdaderas se podían demostrar y en que el punto de partida de las demostraciones son principios indemostrables, pero de los que se sabe son ciertos, y distinguió tres clases de estos principios, a saber: definiciones, axiomas e hipótesis. Euclides también distinguió tres tipos de primeros principios, dos de ellos en estrecha relación con los de Aristóteles, las definiciones y las «nociones comunes» (equivalentes a los axiomas de Aristóteles: uno de los ejemplos axiomáticos de éste reaparece en Euclides en calidad de tercera de sus nociones comunes: «si de cantidades iguales se extraen cantidades iguales, iguales continúan»). Su tercera clase de primer principio, los «postulados», difieren de las hipótesis de Aristóteles, que se distinguían de las definiciones en tanto que suposiciones sobre la existencia (o no) de los objetos definidos. Los tres primeros de los cinco postulados de Euclides son suposiciones sobre la posibilidad de llevar a cabo ciertas figuras geométricas (por ejemplo, «trazar una línea recta entre un punto y otro punto») y las dos últimas suponen determinadas verdades tocantes a figuras geométricas, a saber, que todos los ángulos rectos son iguales y que las líneas rectas no paralelas acaban encontrándose en un punto. Así, donde las nociones comunes son principios evidentes por sí mismos aplicables a todas las matemáticas, los postulados son los supuestos geométricos fundamentales que subyacen en la geometría de Euclides.

Las concepciones generales euclídeas que afectan a la forma y bases de un sistema axiomático tienen una afinidad obvia con las

que Aristóteles formuló en el contexto de sus estudios sobre el razonamiento en general, aunque no estamos seguros de la medida en que estas semejanzas se deben a la influencia directa, como tampoco hasta qué punto se limitaba Euclides a seguir y desarrollar ideas que ya eran normales entre matemáticos anteriores. No obstante, aunque fue Aristóteles, sobre todo, quien legó a los autores posteriores una diáfana exposición de la estructura de un sistema axiomático, fue Euclides quien dio el primer gran ejemplo de aquella concepción aplicada en la práctica a la organización de un *corpus* de conocimientos matemáticos. Si nos volvemos a obras antiguas como el tratado *Sobre las dimensiones y las distancias del Sol y de la Luna* de Aristarco, *De la esfera y el cilindro* o *Del equilibrio de los planos* de Arquímedes o la *Óptica* de Ptolomeo, o, una vez más, entre las medievales y renacentistas, *De ratione ponderis* (*c.* 1250) de Jordano, la *Geometria speculativa* (siglo XIV) de Braduardino, la *Nova scientia* (1537) de Tartaglia, incluso los *Principia* (1687) del mismo Newton, entre muchos otros ejemplos, vemos que la presentación sistemática primero de los postulados y (donde es necesario) las definiciones, después de los teoremas que hay que demostrar, siguen una pauta originalmente establecida por Euclides.

En algunas de las definiciones, nociones comunes y postulados particulares que adoptó, Euclides tomó partido ante lo que eran ya temas polémicos. Así, su definición de unidad (aquella por la que de cada cosa que existe se dice que es una) y de cantidad (serie de unidades) en el libro VII, revela que no se trataba al uno como una cantidad. La diferencia entre Euclides y algunos matemáticos posteuclidianos no es aquí sólo convencional. En Euclides, el uno es por implicación en sí mismo indivisible: en la aritmética del libro VII, las fracciones se enfocan como razones o proporciones entre cantidades. Para entender el trasfondo de esta concepción tenemos que mirar otra vez hacia la filosofía, hacia los problemas tocantes a lo uno y lo múltiple planteados por Parménides y Zenón de Elea en el siglo V. Euclides, según parece, pudo haber sufrido alguna influencia de argumentos como los que expone Platón cuando dice que ciertos matemáticos se niegan a admitir que lo uno es divisible «por miedo de que parezca entonces que no es uno, sino compuesto de partes». Si se admite que el uno es divisible, entonces es al mismo tiempo múltiple: para soslayar esta aparente contradicción, hay que definirlo como indivisible, por lo que la serie numérica se contempla como constituida por unidades individuales antes que como una continuidad infinitamente divisible.

El trasfondo del célebre postulado quinto, sobre las paralelas,

es más complejo. Un pasaje de Aristóteles revela que la teoría matemática del siglo IV sobre el tema de las líneas paralelas se consideraba proclive a la acusación de circularidad, ya que observa que los matemáticos que «piensan que pueden trazar paralelas, sin darse cuenta dan por sentadas cosas que no se pueden demostrar si las paralelas no existen». La posición de Euclides es muy distinta: tras definir las paralelas en la definición 23 del libro I, admite como postulado la proposición de que las rectas no paralelas se encuentran en un punto. Ya en la Antigüedad, hubo autores, entre ellos Ptolomeo y Proclo, que quisieron demostrar este postulado, y fue un ataque a este problema el que al final condujo al desarrollo de geometrías no euclidianas como las de Lobachevski y Riemann en el siglo XIX. Mientras que no hay testimonio de que Euclides o cualquier otro geómetra griego encarase la posibilidad de tales geometrías, conviene advertir que los *Elementos* de Euclides no constituyen sólo un sistema axiomático, sino también explícitamente hipotético, en el sentido, por lo menos, de que se basó en postulados y nociones comunes que comprenden proposiciones que Euclides tuvo que saber habían sido cuestionadas o denegadas por otros pensadores griegos. Más aun, mientras que a fines de la Antigüedad y luego en el Renacimiento fue una crítica corriente decir que Euclides no había demostrado el postulado de las paralelas, más modernamente —gracias a la investigación de las geometrías no euclidianas— se ha reconocido su prudencia por enfocarlo como *postulado*.

Las matemáticas puras posteriores a Euclides cuentan con dos genios originales de primera magnitud, Arquímedes y Apolonio, y con una constelación de talentos menores, desigualmente representados en nuestras fuentes, como Hiparco, Herón, Menelao, Ptolomeo, Diofanto, Pappo y Proclo. Los tratados matemáticos de Arquímedes que han quedado comprenden obras aritméticas (como el *Arenario*, que establece, entre otras cosas, un sistema de notación para expresar cantidades hasta la que nosotros representaríamos por $10^{8.10^{16}}$) y geométricas, que van de la relativamente elemental *De la medida del círculo* a tratados más avanzados como el *De las espirales* y la *Cuadratura de la parábola*. Como se ha señalado ya, el estilo de exposición de tales obras es, a grandes rasgos, euclidiano. Arquímedes comienza por afirmar los supuestos decisivos y continúa con la ordenada demostración de una serie de teoremas, aunque, a diferencia de Euclides y gracias sobre todo a la obra de éste, Arquímedes da por sentada la prueba de muchos teoremas geométricos elementales.

Sus métodos argumentales, además, siguen y se basan en los de Euclides, lo mismo en el empleo general de la reducción al absur-

do (que supone lo contradictorio de la proposición por demostrar y señala que esto conduce a una contradicción) que en el del método de exhaustión en particular. Mientras que Euclides había limitado su empleo, en determinadas parcelas por ejemplo, a inscribir polígonos regulares cada vez mayores, Arquímedes empleó figuras inscritas y circunscritas, comprimiéndolas, por así decir, en la figura curva que había que medir. El principio, sin embargo, es el mismo: la figura cuya área tenía que averiguarse se podía «exhaurir» en el sentido de que la diferencia entre ésta y la figura inscrita, o circunscrita, se podía reducir a placer. Un aspecto más original y sorprendente de los métodos de Arquímedes es la aplicación de conceptos mecánicos, como la ley de la palanca, a problemas geométricos. Así, pensando que una figura plana se compone de una serie de líneas paralelas infinitamente juntas y acto seguido que estas líneas están *equilibradas* por líneas correspondientes de idéntica magnitud de una figura de área conocida, averigua el área deseada según la ya conocida. Sin embargo, con un rigor característicamente griego, advierte en el *Método* que no se trata de un método demostrativo (sin duda porque depende de los infinitesimales), sino sólo de descubrimiento, y hace una demostración estrictamente geométrica, sirviéndose de la reducción al absurdo y del método de exhaustión, de los teoremas relativos al área de un segmento de parábola que había descubierto por métodos mecánicos. Aunque averiguó el teorema del área por estos métodos, lo demostró indicando que el área no es menor ni excede los 4/3 del triángulo de misma base y altura.

Los procedimientos arquemídeos se han considerado en dos aspectos anticipos del cálculo integral, primero por lo que afecta al empleo de los infinitesimales en el *Método* (mientras que las áreas y los volúmenes los tiene por compuestos de sus elementos lineales y planos respectivamente), y segundo por lo que toca a ciertas aplicaciones de la exhaustión a determinadas áreas y volúmenes. Así, en *De la cuadratura de la parábola*, el teorema del área del segmento parabólico se obtiene mediante la suma de una serie infinita, es decir, de una serie de *n* términos, más un residuo que se puede reducir cuanto se quiera. Hablando con propiedad, ningún matemático griego se sirvió del cálculo integral, ya que éste depende de la exacta definición del concepto de límite en una serie infinita, idea extraña a las matemáticas griegas.[1] No obstante, los procedimientos arque-

1. A decir verdad, el método de exhaustión, en que la diferencia entre dos magnitudes se reduce cuanto se quiera, es, en términos generales, una forma de *evitar* la integración.

mídeos, aun sin basarse en una teoría general de la integrabilidad, son *prácticamente* equivalentes a la integración, en el sentido de que buscan, caso por caso, resultados que hoy se obtendrían por este método. El *Método* no se conoció hasta comienzos del siglo XX, pero sus demás trabajos geométricos influyeron grande y crecientemente desde la Edad Media hasta el siglo XVII, con un foco de atención que fue desplazándose poco a poco de las obras elementales (*De la medida del círculo* se había estudiado ya atentamente en el siglo XIII) a las más avanzadas. Galileo, por ejemplo, que de estudiante anotó profusamente *De la esfera y el cilindro*, utilizó con frecuencia obras como *De las espirales* y la *Cuadratura de la parábola*, y, entre los autores de varios importantes progresos matemáticos que condujeron a la invención del cálculo infinitesimal por Newton y Leibniz, tanto Cavalieri como Torricelli tomaron de Arquímedes el punto de partida para sus estudios sobre la geometría de los indivisibles.

La obra de Arquímedes y otros sobre las secciones cónicas la desarrolló Apolonio de Pérgamo (*c.* 210 a. de C.), cuyas *Cónicas*, aunque peor conocidas que los tratados geométricos de aquél, se consideraron en el Renacimiento como una de las obras maestras de las matemáticas griegas. La elipse, la hipérbola y la parábola, que se habían creído al principio secciones de conos —respectivamente acutángulo, obtusángulo y rectángulo— se sabían procedentes de un solo cono antes de Apolonio, aunque él fue el autor de su designación griega regular, derivada del tipo de aplicación de áreas, y en las *Cónicas* dio un detallado y en muchos aspectos definitivo análisis de sus propiedades. De los ocho libros originales, sólo han sobrevivido los cuatro primeros en griego y los tres siguientes en versión árabe, mientras que el octavo se ha perdido. La traducción latina de Commandino de los libros I-IV, en 1566, ejerció particular influencia. Los libros V-VII se siguieron conociendo sobre todo por el resumen de la *Colección matemática* de Pappo: algunos autores, entre ellos, por ejemplo, Santini, que escribía a Galileo en 1614, se quejaron de la falta de una versión latina de estos libros; finalmente ésta se efectuó en 1661. La importancia de Apolonio en el siglo XVII se puede juzgar por el hecho de que tanto Vieta como Fermat trataron de reconstruir lo perdido, Vieta de las *Tangentes* (en su *Apollonius Gallus*, 1600) y Fermat de los *Lugares geométricos planos*. Más tarde lo estudiarían Newton y Edmund Halley (que publicó la primera edición griega, en 1710), y aunque la algebrización cartesiana de la geometría de las curvas —que facilitó, entre otras cosas, el abordaje de las curvas de tercero y cuarto grados— condujo a una

decadencia del interés por Apolonio, éste volvió a reanudarse gracias a los matemáticos y comentaristas decimonónicos de su obra, como Poncelet y Zeuthen.

Aunque fue sobre todo por Arquímedes y Apolonio por lo que las matemáticas griegas adquirieron la reputación que tendrían en los siglos XV-XVII, también se conocieron y estudiaron otras obras. La historia de la trigonometría griega, por ejemplo (incluida en la «esférica»), se remonta por lo menos a Hiparco, del siglo II a. de C. (aunque sus obras matemáticas no nos han llegado) y prosigue con Menelao (cuyos *Triángulos esféricos*, compuestos a fines del siglo I d. de C., nos han llegado en versión árabe), no obstante conocerse sobre todo o por la *Sintaxis matemática* de Ptolomeo o por comentadores griegos posteriores. Hay una diferencia de enfoque, bastante frecuente, relativa a que los griegos no trabajaron con senos, cosenos, etc., sino con cuerdas y arcos, pero las técnicas que elaboraron para abordar éstos tuvieron importancia práctica en astronomía. Por último, un conocimiento parcial de una de nuestras principales fuentes para el álgebra griega, la *Aritmética* de Diofanto (de mediados del s. III d. de C.), puede seguirse en Occidente desde el siglo XV. Sus análisis de ecuaciones proporcionan el principal ejemplo de simbolismo en las matemáticas griegas: en términos generales, los griegos emplearon mucho más el simbolismo en lógica que en matemáticas. En el siglo XVI, Simón Estevino hizo una parábola latina de los cuatro primeros libros de Diofanto, como continuación de su propia *Aritmética*, y a él apeló para apoyar su propia concepción del número como cantidad continua.

Aunque se admite que las matemáticas puras son una parcela en que se resalta la obra de los griegos, no menos cabe decir de la aplicación de las matemáticas a los problemas físicos, donde, al igual que en aquel campo, el objetivo era la demostración rigurosa. Cinco son los principales campos en que se dio este tipo de aplicación durante épocas diversas de la Antigüedad, a saber: la acústica, la óptica, la geografía, la estática y la astronomía. A la última dedicaremos mayor atención, pero antes de enfrascarnos en ella diremos algo de las restantes.

Los tres puntos que conviene subrayar son: 1) la riqueza del material griego original; 2) el testimonio de polémicas metodológicas en el seno de algunos de estos campos, y 3) la medida de su influencia en autores posteriores. Así, la historia de la acústica se remonta a las primeras investigaciones pitagóricas sobre la proporción de las armonías sencillas y, salvo unos cuantos tratados introductorios, como la *Sectio canonis* atribuida a Euclides y las importan-

tes colecciones de materiales que encontramos en los *Elementos de armonía* de Aristoxeno y el *De institutione musica* de Boecio, nuestros más relevantes escritos son la *Armonía* de Ptolomeo y el comentario de esta obra de Porfirio. En óptica y catóptrica (teoría de los espejos), las fuentes conservadas son, incluso, más ricas: aparte de los numerosos pasajes sueltos en otros autores, tenemos algunos trabajos especializados de, entre otros, Euclides, Herón de Alejandría, Ptolomeo y Teón de Alejandría. La geografía matemática, opuesta a la descriptiva, comienza con la polémica sobre la forma de la tierra en el período preplatónico, abarca la serie de intentos por determinar su tamaño —que empieza por el registrado por Aristóteles— y tiene un posterior representante, por ejemplo, en la *Geografía* de Ptolomeo, que, inspirándose notablemente en autores anteriores como Eratóstenes e Hiparco, da comienzo a una sistemática exposición de temas como la división de la tierra en paralelos de latitud y meridianos de longitud, y los principios de la cartografía. Por último, aunque ciertas parcelas de la mecánica, sobre todo la cinética, pueden citarse como ejemplo en que los griegos no supieron dar con un análisis cuantitativo, matemático, de los fenómenos, en otros, como la estática y la hidrostática, cabe decir todo lo contrario. La estática elemental comienza con el tratado *De mecánica*, atribuido a Aristóteles, pero obra probablemente de un discípulo, y tiene por colofón no sólo una de las obras maestras de Arquímedes, *Del equilibrio de los planos* (que, al contrario del enfoque cinético del *De mecánica*, hace una demostración exclusivamente geométrica de la ley de la palanca), sino también obras posteriores de Herón y Pappo; y en hidrostática, otra obra de Arquímedes, *De los cuerpos flotantes*, es un ejemplo tremendo de cómo demostrar con rigor geométrico una serie de teoremas relacionados con complejos fenómenos físicos.

En algunos casos, los textos antiguos dan testimonio directo o indirecto de una polémica fundamental entre empiristas y racionalistas a propósito de la relación entre la teoría y la observación. Así, en acústica, Platón hace que Sócrates insista, en un conocido pasaje de *La república*, en que, a diferencia de lo que algunos de sus antecesores y contemporáneos habían sostenido, su estudio lo es de las relaciones numéricas. Sócrates habla despectivamente de los que «miden entre sí las armonías y los sonidos que oyen» y «buscan cantidades en ellos» en vez, claro, de analizar las proporciones en sí mismas. En tono a estas metodologías opuestas vuelven a girar, por ejemplo, la *Armonía* de Aristoxeno y la de Ptolomeo, alegando la primera que unos cuantos predecesores suyos «descartaron los

sentidos por inseguros» y «elaboraron principios racionales», mientras que por su lado sostiene que «la certeza de la percepción sensorial es una necesidad básica para el estudiante de la ciencia musical», al tiempo que Ptolomeo criticaba a los partidarios de Aristoxeno por su inoportuna tendencia empírica.

Los teóricos antiguos, en términos generales, se dividieron en dos bandos: los que insistían en que la armonía, la óptica, etc., constituían un estudio de las relaciones ideales, matemáticas, estudio para el cual los fenómenos son guías necesariamente no fiables; y sus contrarios, que sostenían la prioridad de los datos sensibles y consideraban las leyes matemáticamente expresables nada más que como abstracciones de éstos. Ambas partes podían y afirmaban «salvar los fenómenos», pero esta consigna oculta las distintas concepciones adoptadas sobre la situación y validez de dichos fenómenos. Un ejemplo chocante de una confianza mayor en las relaciones matemáticamente determinables que en los datos empíricos la da la *Óptica* de Ptolomeo. Su trabajo (que nos ha llegado en una traducción latina de una versión árabe) es notable, entre otras cosas, por los experimentos que describe tanto para confirmar los principios elementales de la reflexión como por investigar la refracción en medios diferentes. No obstante, mientras que no hay motivo para dudar que Ptolomeo llevó a cabo las investigaciones que registra, es evidente que al consignar sus resultados los ha manipulado para que armonicen con la ley general de la refracción que da por sentada, pero que no cita, esto es, $r = ai - bi^2$, donde r es el ángulo de refracción, i el ángulo de incidencia, y a y b constantes que dependen del medio específico en que se da la refracción.[2]

Es complejo el impacto de las obras mencionadas en la ciencia medieval y renacentista, aunque todas estas disciplinas tuvieron una influencia importante y en algunos casos duradera. Esto es aplicable incluso a lo que tal vez parezcan sus aspectos menos prometedores. Por ejemplo, Kepler adaptó a un sistema heliocéntrico la antigua idea de que los intervalos planetarios se podían explicar según los intervalos musicales: una doctrina que se encuentra, por ejemplo, en la *Armonía* de Ptolomeo, a la que Kepler dedicó un apéndice crítico de su propia *Harmonice mundi.*

Como puede verse por los manuscritos supervivientes, a partir del siglo XI se disponía de un *corpus* considerable de obras griegas

2. Más seguro es esto que suponer que i/r es una constante, aunque menos que la moderna ley de los senos, que afirma que la razón de los senos de los ángulos de incidencia y refracción es una constante en la refracción entre dos medios cualesquiera, y que procede de la obra de Snell y otros, en el siglo XVII.

sobre óptica, estática, etc., aunque no necesariamente muy difundido, bien en idioma original, bien en traducciones latinas. Algunos textos se imitaron abiertamente. Ciertos tratados medievales, sobre todo de estática o «ciencia de las cosas pesadas», no sólo siguieron de cerca modelos antiguos, sino que llegaron a situarse bajo la autoría de antiguos como Euclides o Arquímedes, de tal modo que en algunos casos, la cuestión de si lo que tenemos en un manuscrito del siglo XI o XII es o no una obra griega auténtica sigue suscitando polémicas. No nos las vemos, las más de las veces, tanto con imitaciones como con profunda asimilación de ideas antiguas. Tal es el caso, por ejemplo, de la vasta serie de escritos medievales sobre óptica que tratan de los principios de la reflexión, la explicación del arco iris y muchos otros temas, debidos a hombres como Grosseteste en el siglo XII, Roger Bacon, Juan Peckham, Witelo y Teodorico de Friburgo en el XIII, así como todos los que se inspiraban en la obra griega directa o indirectamente por mediación de autores árabes como Alhacén. Grosseteste, Bacon y Peckham citan la *Catóptrica* del Pseudo Euclides (hoy se cree una compilación de Teón de Alejandría) con el título de *De speculis*, y Bacon cita la *Óptica* de Ptolomeo con cierta prolijidad, mientras que las tablas de refracción de Ptolomeo se reproducen, con añadidos y sin el menor reconocimiento, en la *Perspectiva* de Witelo. Ciertos apartados de la obra medieval sobre cinemática y dinámica deben menos a las ideas griegas;[3] no obstante, dieron aquí también un impulso inicial algunos pasajes de la *Física* y *Del Cielo* de Aristóteles, de que ya en el siglo XIII disentiría el Aquinate a propósito de algunas posiciones aristotélicas que un siglo después, sobre todo de la mano de Oresme, recibirían una crítica cada vez más penetrante.

A medida que se iba acumulando la obra original en las ciencias físicas,[4] el influjo de ciertos antiguos tratados elementales se iba substituyendo por el de trabajos más avanzados. La importancia de la estática y la hidrostática de Arquímedes en el siglo XVI es un claro ejemplo. En hidrostática, verbigracia, no hay progreso real, tampoco ninguna polémica sistemática, entre Arquímedes y Estevino, que

3. Ninguno de los antiguos defensores de la teoría del *impetus*, Estratón, Hiparco y Filopón estuvo a disposición de Buridán, aunque algunos de los argumentos de aquéllos se conocieron indirectamente por la tradición árabe.

4. En algunos casos medievales, relativamente pocos, hubo investigaciones que no debían nada o casi nada a la ciencia griega: un notable ejemplo fueron los estudios sobre magnetismo que comenzaron con el breve escrito (1390) de Pedro Peregrino y culminaron con el *De magnete* (1600) de Gilbert. [Advertencia: tiene que haber una errata en el original: la fecha de aparición de la *Epistola de magnete* de Pedro «Peregrino» de Maricourt es 1269 y no 1390. (*N. del t.*)]

toma al otro explícitamente por modelo para sus *Elementos de hidrostática* (1586). En estática y cinética, Aristóteles, a quien generalmente se atribuía el *De mecánica,* fue recibiendo crecientes ataques de Tartaglia (en la *Nova scientia*), de Benedetti (en su *Demonstratio proportionum motuum localium contra Aristotelem et omnes philosophos*, 1554) y de Galileo, aunque éste se consideraba en particular un adepto de la tradición «platónica» de Arquímedes.

La primera lección general que se aprendería de los antiguos en estas disciplinas seguiría siendo de capital importancia durante los siglos XVI y XVII, esto es, la busca de un análisis ideal, matemático, de los fenómenos físicos. Como es obvio, en primer lugar, por los escritos de Galileo, la validez de este enfoque fue tan discutido en su momento como lo había sido en la Antigüedad, y para justificar sus propios métodos recurre con frecuencia al ejemplo de Arquímedes. Ya en una de sus obras tempranas, *De Motu* (*c.* 1590), al defender sus métodos de la acusación de suponer cosas imposibles en la naturaleza, cita el precedente sentado por el «sobrehumano» Arquímedes, y en sus últimos años vuelve a invocar a Arquímedes a propósito de este tema en su correspondencia con Baliani (1639).

El primer ejemplo importante de aplicación eficaz de métodos matemáticos para explicar fenómenos físicos complejos se da, en el mundo antiguo, en la astronomía. La especulación tocante a problemas como la distancia relativa y la constitución de los cuerpos celestes, las causas de los eclipses, etc., se remonta al comienzo mismo del estudio de la naturaleza, en Mileto, en el siglo VI a. de C. Sabemos, por el estudio aristotélico de la posición y forma de la Tierra, que ya antes de Platón habían quitado algunos pitagóricos a la Tierra del centro del universo, que suponían ocupado por un fuego central imaginario; pero es evidente que ni ellos ni ningún otro teórico de los siglos V y IV procuró dar una versión precisa y matemática de los movimientos de dichos cuerpos.

Se dice que la primera de estas versiones corresponde a Eudoxo (de quien ya se ha citado su quehacer matemático). Con la hipótesis de que los planetas, el Sol y la Luna se mueven en virtud de cierta cantidad de esferas concéntricas, pudo explicar no sólo los fenómenos que hoy diríamos causados por la rotación de la Tierra sobre su eje y por el movimiento de traslación alrededor del Sol, sino también dar cuenta de las estaciones y de las retrogradaciones de los planetas y de su movimiento de latitud. El movimiento combinado de las dos esferas inferiores de cada planeta origina una figura geométrica (la lemniscata, una figura en forma de ocho) que, cuando se suma al movimiento de la segunda esfera que arrastra al planeta

a lo largo de la eclíptica, puede dar una idea aproximada de los movimientos ensortijados que describen los planetas. Aunque en tiempos de Eudoxo se había hecho una medición bastante segura del período de revolución del Sol y la Luna, la medida en que tuvo acceso a la observación detallada, propia o ajena, del curso de los planetas, sólo puede conjeturarse. No obstante, parece que asignó valor específico tanto al período de revolución de sus diversas esferas como al ángulo de inclinación de los ejes respectivos entre sí, y que de este modo formuló una teoría global y exacta. Apenas se exagerará la importancia que tuvo en su momento: fue, como ya se dijo, el primer ejemplo importante en que fenómenos muy complejos se explicaban mediante modelos geométricos y a partir de aquel momento la astronomía se consideró la muestra principal de una ciencia exacta. Sin embargo, la influencia de las teorías particulares de Eudoxo (a diferencia de su método de enfoque) en la astronomía griega posterior fue breve. Aunque su doctrina de las esferas concéntricas fue modificada por Calipo para ajustar ciertos datos sueltos, y Aristóteles tradujo a conceptos físicos este modelo matemático, al final se reemplazó por otras soluciones geométricas. La propia obra de Eudoxo se perdió: hoy sólo la conocemos por Aristóteles y algunos comentaristas posteriores y, la verdad sea dicha, no se reconstruyó su sistema al detalle sino hasta el siglo XIX.

La astronomía griega de los siglos III y II a. de C. contó con dos notables hallazgos, la teoría heliocéntrica de Aristarco y —lo que fue más importante aun para los antiguos— el modelo de epiciclos y excéntricas de Apolonio. Para comprender la historia de la teoría de Aristarco nos referiremos a algunos de sus antecesores. Como ya se dijo, Aristóteles dio cuenta de una teoría pitagórica que desplazaba a la Tierra del centro del universo y la consideraba un planeta más. Aunque no era geocéntrica, tampoco era una teoría heliocéntrica, puesto que el Sol también giraba alrededor del fuego central invisible. Tampoco sirvió la teoría como explicación detallada de los movimientos de los diversos cuerpos celestes. Más tarde, Platón, en un obscuro pasaje del *Timeo*, habló del «enroscamiento» de la Tierra, cosa que a menudo se tomó, tanto en la Antigüedad como después, como que la Tierra rotaba sobre su eje. La cuestión sigue discutiéndose, pero está claro que Platón suponía que el círculo de las estrellas fijas se movía. La idea de la rotación diaria de la Tierra alrededor de su eje aparece testificada, sin embargo, en el siglo IV a. de C., ya que el comentarista aristotélico Simplicio atribuye a Heráclides Póntico la opinión de que «la Tierra está en el centro y da vueltas mientras el cielo permanece inmóvil». Pero como bien

pone de manifiesto este testimonio, Heráclides seguía dando por sentado el geocentrismo y se ignora hasta dónde trató de confeccionar una detallada teoría astronómica.

Así, a pesar de que los heliocentristas de los siglos XVI y XVII afirmaban con frecuencia que su concepción la habían compartido algunos astrónomos griegos, la combinación de rotación axial y heliocentrismo no se da antes de Aristarco, contemporáneo un poco más viejo que Arquímedes, que precisamente es nuestra principal fuente para esta teoría. La única obra original de Aristarco que tenemos es el tratado *Sobre las dimensiones y las distancias del Sol y de la Luna*, que es particularmente interesante por su enfoque exclusivamente geométrico de estos problemas —su autor da un valor muy impreciso al diámetro angular de la luna y a las claras se advierte que no le interesa un cálculo real de las distancias—, aunque no menciona la teoría heliocéntrica. Con todo, por más que no dispongamos de las propias palabras de Aristarco, podemos estar seguros, por las alusiones arquemídeas a la doctrina, de que las hipótesis fundamentales eran: 1) que el Sol está en el centro, 2) que el Sol y las estrellas fijas están inmóviles, y 3) que la Tierra da vueltas alrededor del Sol, a lo que habría que añadir: 4) que la Tierra rota diariamente sobre su eje. Lo que sí cabe dudar, sin embargo, es la medida en que Aristarco explicó con detalle el movimiento de los planetas particulares basándose en su hipótesis general.

Se elaborara o no la teoría heliocéntrica con detalle, el caso es que fue rechazada en el mundo antiguo casi por unanimidad. En realidad sólo sabemos de un astrónomo antiguo, Seleuco (siglo II a. de C.), que la adoptara. Los motivos de este rechazo fueron complejos, y fuera de los círculos astronómicos daban cabida a consideraciones religiosas, aunque éstas jugaron un papel menor en la Antigüedad que cuando el cristianismo institucionalizado rechazase el heliocentrismo en el siglo XVI. Por lo que toca, empero, a los astrónomos antiguos, la teoría estuvo abierta a tres objeciones físicas y astronómicas fundamentales, que Copérnico revisaría después. La primera afectaba al argumento de la doctrina aristotélica de los lugares naturales, muy subrayada, por ejemplo, por Ptolomeo: puesto que todos los cuerpos pesados se desplazan de manera natural hacia el centro de la Tierra, hay que suponer que el centro de la Tierra es el centro de gravedad de todos los elementos pesados del universo. En segundo lugar, se admitía que si la Tierra está sometida a la rotación axial diaria, la velocidad de un punto cualquiera de su superficie tenía que ser muy grande, y se replicaba que, aunque esto debía tener un acusado efecto en el movimiento de los objetos que había

en el aire, dicho efecto no se observaba. En tercer lugar, la principal objeción astronómica era la aparente ausencia de la paralaje, es decir, la cambiante posición de un astro según se mire desde un punto u otro de la órbita terrestre. A los astrónomos antiguos, ciertamente, se les ocurrió unas cuantas contrarréplicas a las objeciones segunda y tercera. Frente a la segunda objeción, se dijo al principio que la atmósfera se mueve con la tierra, aunque Ptolomeo arguyó sin más que aquella contestación no servía. Contra la tercera, el mismo Aristarco había incluido entre sus postulados que la relación del círculo de la órbita terrestre alrededor del Sol con el círculo de las estrellas fijas era la del centro de una esfera respecto de su superficie, es decir, que las estrellas fijas estaban infinitamente lejos y por tanto no podía haber paralaje. Sin embargo, el efecto acumulado de estas objeciones bastó para dar al traste con la teoría conjunta.

A partir del siglo III a. de C., otro importante factor que contribuyó a la acogida desfavorable de la teoría heliocéntrica fue la existencia de un modelo alternativo que al parecer proporcionaba las bases de una explicación global de todos los movimientos de los cuerpos celestes. Fue el modelo gemelo de los epiciclos y excéntricos, elaborado inicialmente por Apolonio y utilizado luego en las principales síntesis astronómicas de la Antigüedad, la de Hiparco en el siglo II a. de C. y la de Ptolomeo en el siglo II d. de C. En estos modelos se suponía tanto que la Tierra está inmóvil en el centro del universo como (al igual que en la teoría de Eudoxo) que la compleja trayectoria aparente de los cuerpos celestes tenía que explicarse por la combinación de movimientos sencillos, uniformes y circulares. O el cuerpo celeste se imaginaba moviéndose en un círculo («epiciclo») cuyo centro a su vez trazaba la circunferencia de otro círculo («deferente») cuyo centro era la tierra. O bien se suponía que se desplazaba en la circunferencia de un círculo excéntrico, esto es, aquel cuyo centro no coincidía con el centro de la tierra. Es probable, además, que el mismo Apolonio admitiese, y que en realidad demostrase, la equivalencia geométrica de estos dos modelos; en otras palabras, que hubiese puesto de manifiesto que, en posesión de los parámetros adecuados, se podía construir, para todos los sistemas excéntricos, un epiciclo que arrojara exactamente resultados equivalentes. Dado esto, la opción entre un modelo excéntrico y otro de epiciclo dependía, en los casos particulares, del modelo que diera la solución más sencilla, es decir, el que fuera matemáticamente más fácil de manejar.

Estos modelos permitían que se explicase una vasta serie de fenómenos astronómicos con gran economía. Un ejemplo sencillo es el de la desigualdad de las estaciones, es decir, la desigualdad del movi-

miento aparente del sol a lo largo de la eclíptica. Ya se había calculado con bastante seguridad la duración de las cuatro estaciones en el siglo IV a. de C. Pero si se parte de que el Sol se mueve en la circunferencia de un círculo cuyo centro está alejado de la tierra, la doctrina del movimiento circular uniforme se puede conservar y los datos tenerse en cuenta para una teoría más sencilla que la basada, como la de Eudoxo, en las esferas concéntricas. Se trataba de un caso en que la polémica heliocentrismo-geocentrismo tenía poca importancia. El hecho de que, lo mismo aquí que en la teoría lunar, tuvieran que postularse al parecer las excéntricas y los epiciclos, fortalecía sin duda la opinión de que se trataba de modelos aplicables también a los planetas, en que el problema planteado por los fenómenos de las estaciones y las retrogradaciones podía tener fácilmente una solución aproximada mediante un sencillo modelo apicíclico.

No nos sorprende el dominio y predominio de los modelos epicíclicos y excéntricos en la astronomía antigua. Es cierto que se impusieron algunas revisiones y que los modelos hubo que reelaborarlos con frecuencia creciente. Es difícil determinar en qué medida modificó Hiparco la teoría, puesto que sus principales tratados astronómicos (como los de Apolonio) no han llegado hasta nosotros y sus aportaciones han de reconstruirse sobre todo por Ptolomeo, cuya *Sintaxis* eclipsó a casi todas las obras anteriores, salvo algunos tratados especializados e introducciones generales a la astronomía. El mismo Ptolomeo, sin embargo, introdujo algunas concepciones nuevas en teoría astronómica, sobre todo la doctrina de la «dirección» y la de lo que después se llamaría el «ecuante». Para juzgar la astronomía ptolemaica (que a menudo se considera endiabladamente compleja) hay que subrayar con propiedad lo complicado de algunos datos que se propuso explicar. Esto es aplicable en concreto a su teoría lunar, donde se sirve de un ecuante y de la doctrina de la dirección y donde, desde luego, carece de importancia su rechazo del heliocentrismo. En segundo lugar, al valorar la antigua adhesión a los modelos básicos de epiciclos y excéntricas, tenemos que admitir la flexibilidad de estos modelos ante la cantidad de parámetros a escoger, por ejemplo, el ángulo entre el plano del epiciclo y el del deferente, o la relación entre las dimensiones de estos círculos.[5] Ni

5. Aunque, como hemos advertido, los argumentos físicos juegan un papel importante en la negación de Ptolomeo de que la tierra se mueve, en otros puntos hace caso omiso de las dificultades físicas que planteaban los parámetros que adoptó para el tamaño del epiciclo y el deferente de la luna, por ejemplo, que la diferencia entre el diámetro aparente de la luna en el apogeo y en el perigeo tenían que variar, según su teoría, por factor casi de dos. En este punto, como en la *Sintaxis* en términos gene-

conviene olvidar, por último, que el mismo Ptolomeo fue muy consciente de que ciertos problemas, algunos de ellos serios, quedaron sin resolver, ni que, como Aristóteles, fue menos dogmático que muchos de los que después afirmaron continuarle. Aunque buena parte del mérito pertenece a sus predecesores, la aplicación minuciosa de los modelos epicíclicos y excéntricos a problemas astronómicos que vemos en la *Sintaxis* debe calificarse de una de las mayores hazañas de la ciencia griega.

El derrocamiento del sistema ptolemaico se ha venido considerando durante mucho tiempo el caso histórico por antonomasia de «revolución científica». Aunque la atención dedicada a este asunto ha sido a veces desproporcionada, por lo menos ya no hay excusa para simplificaciones como la implícita en la expresión corriente «giro copernicano» para designar una total ruptura con una tradición. La *Sintaxis* (o *Almagesto*, como se le ha venido conociendo a causa de su título árabe) comenzó a traducirse a fines del siglo XII, notablemente por Gerardo de Cremona en 1175. Si en el XIII se reconoció a Ptolomeo como autoridad máxima en astronomía, ello fue en parte gracias a la reputación de su escrito astrológico, la *Tetrabiblos* o *Quadripartitum*, traducido antes y más a menudo que la *Sintaxis*. No obstante, los astrónomos admitían por entonces, en términos generales cuando menos, que el modelo de epiciclos y excéntricas era superior al de las esferas concéntricas que se leía en Aristóteles. Así, en su *Theorica planetarum*, escrita *c.* 1262, Campano de Novara siguió de cerca a Ptolomeo, alegando en defensa de su propia obra que aquel que quisiera atacarla tenía que atacar primero a Ptolomeo, y que sus propios modelos astronómicos (imágenes, es decir, figuras del orden de las cosas) «se basan firmemente en las pruebas irrefutables de Ptolomeo».

Sin embargo, aunque el sistema de Ptolomeo acabó por aceptarse en términos generales, hubo dudas que afectaban a algunos aspectos, por ejemplo, en lo relativo al fenómeno de la precesión de los equinoccios, en que algunos autores creían necesario corregir la teoría ptolemaica por recurso a la doctrina de la trepidación atribuida a Tabit ben Qurra. A fines del siglo XIV, Oresme elaboró argumentos para demostrar «que no puede probarse por experiencia que los

---

rales, la *principal* preocupación de Ptolomeo es dar una versión matemática (un modelo con el que los movimientos de los cuerpos celestes se puedan medir). Sin embargo, que su objetivo definitivo era una exposición que fuera no sólo matemáticamente exacta sino también físicamente verdadera se ve con claridad, sobre todo, en su *Hipótesis de los planetas*, en que representa los círculos de los cuerpos celestes como zonas esféricas y explica sus movimientos en tanto que debidos a su posesión de una fuerza vital.

cielos tengan movimiento circular y que la tierra carezca del mismo», aunque concluía: «Sin embargo, todos sostienen, y yo también, que son los cielos los que se mueven y no la tierra ... Lo que he dicho a modo de entretenimiento o ejercicio del intelecto se aprovechará así para refutar y tener a raya a cuantos quisieren impugnar nuestra fe con argumentos».

Por lo que toca a Copérnico, su estrecha relación con Ptolomeo se admite hoy sin rodeos. Primero, el *De revolutionibus* está directamente moldeado sobre la *Sintaxis* en cuanto al orden de exposición del material. Segundo, aunque Copérnico menciona observaciones astronómicas recientes, por regla general da por buenas las registradas por Ptolomeo incluso cuando tiene dudas al respecto (por lo que más tarde recibiría duros reproches de Kepler). Tercero, aunque de suma importancia, los modelos geométricos de base de que se sirvió Copérnico, a saber, epiciclos y excéntricas, fueron, claro, precisamente los que Ptolomeo había utilizado en su sistema geocéntrico. A decir verdad, aspiraba Copérnico en este punto a un retorno a una imagen más pura de estos modelos. Sus objeciones a Ptolomeo no sólo se dirigían al geocentrismo de éste, sino también al hecho de haber partido del supuesto del movimiento uniforme. Para Copérnico, la doctrina del ecuante y la de la dirección eran ramificaciones del principio fundamental de que el movimiento de los cuerpos celestes ha de explicarse mediante combinaciones de movimientos regulares, circulares. Así, atacó la teoría lunar de Ptolomeo basándose en que hacía que el movimiento regular aparente del epiciclo fuera «irregular de hecho» y se diera «en contradicción con el principio estatuido y presupuesto». Tampoco dejó Copérnico de invocar, a propósito del tema clave del movimiento terrestre, autoridades antiguas del cariz de Heráclides, Ecfanto, Hicetas y Filolao para apoyar su versión. Claro que hoy se sabe que Copérnico —al igual que Melanchton cuando quiso refutar el *De revolutionibus* seis años después que apareciera, en 1549— conocía la teoría de Aristarco, aunque no la mencionó por motivos que sólo podemos sospechar.

Esto no es negar la importancia de la obra copernicana en lo que se merece, a saber: por afirmar con claridad la teoría heliocéntrica y así comenzar la polémica que se mantendría en el centro de la investigación astronómica durante más de un siglo, y en tanto que símbolo de una actitud nueva y más crítica ante la autoridad de los antiguos. Hay pese a todo una continuidad esencial en teoría astronómica que parte de los griegos, pasa por los árabes y desemboca en el *De revolutionibus*. Después de Copérnico, la decadencia de esta tradición se vio al final acelerada tanto por la acumulación

de nuevos datos (la primera obra importante que cita observaciones obtenidas por el telescopio es el *Sidereus nuncius* de Galileo, de 1610, aunque antes de esto las notas detalladas de Tycho Brahe proporcionarían a Kepler los datos esenciales) como —y esto es aun más importante— por la invención de nuevos modelos astronómicos: en este caso, la demostración de Kepler, en 1609, de la órbita elíptica de los planetas significó la ruptura decisiva con la hipótesis del movimiento circular que había dominado la especulación astronómica desde el siglo IV a. de C.

Pero si Kepler se sale de la tradición astronómica, él se consideró dentro de la otra tendencia del pensamiento antiguo, la de la filosofía matemática de Platón y Pitágoras. Hoy se le conoce sobre todo por las tres leyes del movimiento planetario que se llaman como él: 1) que las órbitas planetarias son elipses con el sol en un foco; 2) que la línea que une a un planeta con el sol recorre áreas iguales en tiempos iguales, y 3) que los cuadrados de los tiempos de las revoluciones planetarias son proporcionales a los cubos de los ejes mayores de las órbitas. Aunque calificó la *Sintaxis* de anticuada, sabemos que estudió cuidadosamente la *Armonía* ptolemaica y toda su vida sostuvo que los números y distancias de y entre los planetas obedecen a la geometría de los cinco poliedros regulares «platónicos». Los intervalos entre las seis esferas planetarias (Saturno, Júpiter, Marte, la Tierra y la Luna, Venus, Mercurio) son proporcionales a las esferas inscritas o circunscritas en el cubo, el tetraedro, el dodecaedro, el icosaedro y el octaedro respectivamente, proporciones que, según él, al igual que las leyes del movimiento planetario, ilustraban y probaban el dicho que él atribuía a Platón, relativo a que «Dios habla siempre en términos geométricos».

Las teorías astronómicas griegas influyeron, al tiempo que sufrieron influencia a su vez, en doctrinas cosmológicas y físicas a propósito de temas como los elementos. Tras haber repasado algunas parcelas de la física en que los griegos ensayaron explicaciones con rigor matemático, abordaremos ahora algunas otras en que el enfoque fue más deudor de la filosofía que de las matemáticas. Desde el comienzo mismo de la investigación de la naturaleza, los griegos elaboraron una sorprendente variedad de teorías cosmológicas. Ya hemos mencionado los problemas suscitados por el carácter fragmentario de nuestras fuentes para los presocráticos, cuyos conceptos hubo que reconstruir según los testimonios de autores posteriores, sobre todo Aristóteles y sus comentaristas. No obstante, dado que Aristóteles suele polemizar con sus antecesores largo y tendido, quien leía al Estagirita se veía en medio de una pléyade de pensadores anteriores,

y fue sobre todo en virtud de esta fuente cómo parte de la riqueza de las cosmologías griegas comenzaron a conocerse a partir del siglo XIII. Con ser escaso nuestro material testimonial, es evidente que ya en el período presocrático se habían sostenido opiniones contrapuestas en torno a cuestiones del tipo de si el mundo es eterno o creado, o si hay uno o muchos mundos, al tiempo que se esbozaban diversas doctrinas monistas y pluralistas relativas al problema de los elementos, como que todas las cosas procedían del agua, o del aire, o de la tierra, el agua, el aire y el fuego, o de substancias naturales como la carne, la madera y el oro.

La filosofía de Parménides, el primer pensador que insistió en confiar antes en la razón que en los sentidos y que negó la pluralidad y el cambio, fue de gran influencia en toda la especulación cosmológica del siglo V y en particular en la teoría física más renombrada de fines de esta misma centuria, el atomismo. Los primeros atomistas, Leucipo y Demócrito, afirmaron que sólo existen el vacío y los átomos. La desemejanza de los objetos materiales había que explicarla en última instancia según las modificaciones de forma, orden y situación de los átomos que componían aquéllos. Los átomos son infinitos en número y se encuentran dispersos en un vacío infinito: el vacío es lo que separa a los átomos y aquello en lo que se mueven. Aunque cada átomo es —como lo Uno de Parménides— ingénito, indestructible, inalterable, homogéneo e indivisible, la suposición de la existencia de vacío permitió a los atomistas restaurar tanto la pluralidad como el movimiento y el cambio (este último según las combinaciones y separaciones de átomos).

Una teoría de este jaez, a grandes rasgos, resultado de la reflexión sobre problemas planteados por Parménides y no una teoría ni basada ni sostenida por datos empíricos. Aunque Demócrito dio detalles de cualidades sensoriales (explicó el sabor agrio y el amargo, por ejemplo, según fueran los átomos rugosos o cortantes), la polémica entre las diversas versiones del atomismo y la teoría del espacio continuo, lo mismo en el siglo V que después, esgrimió argumentos que podían aducirse en pro y en contra de la infinita divisibilidad de la materia. Así, Aristóteles informa de lo que acaso sea un argumento original de Leucipo o Demócrito en forma de dilema. Supongamos que un cuerpo es totalmente divisible y que se le divide de tal modo. ¿Qué es lo que nos queda? No diremos que una cantidad porque una cantidad puede seguir dividiéndose. Y si no es una cantidad, el cuerpo consistirá o en puntos o en nada en definitiva, lo que nuevamente, en ambos casos, es imposible. Hay que convenir por tanto en que los cuerpos no son infinitamente divisibles. Aunque

Aristóteles rechaza esta conclusión, arguyendo que los cuerpos sólo son infinitamente divisibles *en potencia*, no en acto, el atomismo volvió a ser sostenido por Epicuro a fines del siglo IV a. de C., aunque la principal preocupación de éste, a diferencia de Leucipo y Demócrito, era la ética, y sólo acometió la investigación física en busca de paz de espíritu. En otros dos aspectos además adoptaron los atomistas antiguos posiciones contrarias a las de Platón y Aristóteles, por lo que constituyeron, lo mismo en el mundo antiguo que después, un foco de oposición a la tendencia dominante en la cosmología antigua. En primer lugar, proporcionaron la exposición más clara de la posibilidad y existencia de la pluralidad de los mundos. Del discípulo de Demócrito Metrodoro se dice que afirmó ser tan improbable que se hubiera producido un solo mundo en el inconmensurable vacío como una sola espiga de trigo en todo un vasto campo. En segundo lugar, Leucipo y Demócrito, implícitamente, y luego Epicuro y Lucrecio explícitamente, rechazaron la concepción de que el mundo se debía a una finalidad y objeto.

Aunque en Galileo, por ejemplo, habrían de encontrarse algunos conceptos atomistas, el principal brote revitalizador del atomismo se dio a mediados del siglo XVII con Gassendi, contemporáneo y oponente de Descartes. Gassendi se cuidó de apartarse de la teología epicúrea y de afirmar que Dios gobierna el universo, aunque por otro lado pregonaba un retorno al epicureísmo, al que dedicó largos comentarios. Pero el caso es que no fueron pocos los autores del siglo XVII que, tanto si adoptaron como si no una concepción atomista de la materia, consideraron a los atomistas antiguos como los más descollantes abogados del principio fundamental de que todo cambio natural había que explicarlo en última instancia según la materia y el movimiento. Este principio fue la base común de una serie de filosofías, mecánicas o corpusculares, por lo demás muy distintas entre sí, como la de Descartes, Boyle y Hobbes. El ascendiente que la filosofía mecánica había ganado a fines del siglo XVII se puede juzgar por el escándalo que provocó, en algunos sectores por lo menos, la defensa newtoniana del principio de la acción a distancia en su teoría de la gravitación.

Por regla general, el atomismo se entendía en el siglo XVII en su sentido griego: el átomo era para los griegos indivisible por definición. Pero las teorías «atómicas» posteriores a veces tenían poco en común con las antiguas, salvo el nombre, ya que se alejaban de todos los dogmas fundamentales del atomismo griego, fuera en su versión del siglo V o del IV a. de C. Así, el atomismo de Dalton admitía diferentes substancias elementales, y puesto que el átomo

se ha dividido tanto en la teoría como en la práctica, la moderna teoría atómica nada tiene que ver con la acepción griega del atomismo. La doctrina de Leucipo fue la primera formulación clara de la opinión de que la materia existe en forma de partículas inalterables y, en cuanto tal, puede considerarse con todo derecho el prototipo de todas las ulteriores teorías de la estructura discontinua de la materia. Por otra parte, sin embargo, estas teorías se diferenciaban profundamente en cuanto al contenido, en cuanto a los problemas que se proponían solucionar y, sobre todo, en cuanto a los métodos utilizados para afirmarse. De manera similar, aunque los exponentes más sutiles de una teoría de la continuidad, los estoicos, elaboraron doctrinas que se han estimado precursoras de la idea decimonónica del campo de fuerza, la diferencia contextual sigue siendo decisiva: la física estoica se basaba en argumentos filosóficos, era una teoría cualitativa no computable en términos matemáticos y sin relación con el testimonio de la experiencia.

El influjo platónico ya se ha mencionado varias veces. Aunque el diálogo cosmológico de Platón, el *Timeo*, se estime hoy menos que muchas de sus obras restantes, fue durante largos períodos de la Antigüedad y la Edad Media la principal obra por la que se le conoció. Contiene teorías sobre la composición de la materia (en que Platón adopta una versión del atomismo), sobre la anatomía y la fisiología humanas, incluso sobre las causas de las enfermedades. Pero más importante que estas teorías particulares es el marco en que se enclavan, los tres principales elementos en que se encuentran el divino Artífice (el Demiurgo), las Ideas eternas y los fenómenos sensibles modelados según ellas. Aunque el Demiurgo no hace la materia, él es el agente divino, benévolo e intencional que crea el mundo en el sentido de poner en orden el desorden.

El *Timeo* es así el testimonio poderoso, aunque pintoresco, de una interpretación teleológica de la naturaleza —de fácil acomodo a la fe cristiana—, al tiempo que encarnación de ciertas doctrinas ontológicas y gnoseológicas fundamentales. Las Ideas son los troqueles eternos, inmutables, inmateriales de los que el mundo cambiante del llegar a ser es por necesidad una copia imperfecta. Sólo las Ideas pueden ser conocidas: los fenómenos sensibles son, cuando mucho, objetos de la opinión veraz. Ya se han señalado algunas de las aplicaciones de esta gnoseología a las ciencias físicas. En acústica y astronomía, por ejemplo, Platón distinguió, en *La república*, entre el estudio de los fenómenos sensibles que no son por fuerza sino aproximaciones superficiales a lo inteligible, en este caso relaciones matemáticamente expresables, y el estudio de estas mismas relacio-

nes. Platón no da pie a ninguna duda respecto de que lo valioso para él es esta última actividad. Y es cierto que en ocasiones escribió de un modo que podía tomarse, y de hecho se tomaba, como si sugiriese que la observación no sólo es inferior a la razón, sino totalmente inútil además.

El platonismo, desde luego, ha alimentado en momentos distintos una asombrosa variedad de creencias, algunas muy alejadas de cuanto hay en Platón. Así, la metafísica de la luz elaborada por Grosseteste y otros en la filosofía tardomedieval, y vinculada a menudo con un interés particular por la óptica, es una derivación extraña, a través de múltiples intermediarios, del platonismo. La influencia platónica más importante, sin embargo, se dio en los siglos XVI y XVII, en que hombres como Galileo se acogieron al nombre de Platón para reaccionar contra el aristotelismo. Lo que se supuso entonces que representaba Platón era el ideal de la matematización de la física, que contaba con alguna justificación, por lo menos, en la defensa platónica del enfoque matemático de la astronomía y la acústica. Sin embargo, en otros puntos, los que se habían refugiado bajo la égida de Platón a propósito de la importancia de las matemáticas disentían sin ambages de las que el griego había sostenido. Así, mientras que para Platón son los fenómenos sensibles cuando mucho objetos de la opinión veraz, Galileo insistía en la posibilidad de pruebas necesarias y seguras en el campo físico, adoptando con ello una posición que *nosotros* consideraríamos contraria a Platón y más cercana a Aristóteles.

Mientras que Platón alimentaba, en términos generales por encima de todo, una filosofía particular de la ciencia, la influencia de Aristóteles, tanto en la Antigüedad como después, se difundió más y estuvo más presente. Su gnoseología y metodología chocan, en ciertos aspectos, con los de Platón. Mientras conviene con éste en que el conocimiento lo es de formas, éstas no son para el Estagirita entidades trascendentes que existen con independencia de las particularidades. La atención se dirigía entonces a la particularidad, la substancia concreta, aunque no desde el punto de vista de su individualidad, sino desde el de la forma que tiene. En los escritos lógicos, en que analiza los presupuestos de la demostración y muestra que ésta discurre mediante argumentación deductiva, es decir, silogística, a partir de premisas primarias indemostrables, su modelo es con frecuencia las matemáticas. Pero hace una distinción importante entre el método demostrativo, en que el punto de partida es el universal o lo que mejor se conoce en términos «absolutos», y el método del descubrimiento o aprendizaje, en que el punto de partida es lo que

«nos» es más conocido: el carácter de lo cual variará según el contexto, aunque comprende los datos inmediatos de la experiencia. Más aun, opone las matemáticas (y la primera filosofía o teología) a la física en punto a exactitud. En tanto que el objeto de las matemáticas es abstracto, las substancias sensibles (ámbito de la física) son materia lo mismo que forma; y mientras que las matemáticas versan sobre todo de lo que es verdadero sin reservas, la física se ocupa de lo que es verdadero «siempre *o casi siempre*».

Su doctrina de las cuatro causas, material, formal, eficiente y final, identifica el tipo de problema a investigar en relación con un objeto o hecho, ya sea natural o artificial. Así, las cuatro causas responden, en el caso de un objeto natural, a las preguntas sobre de qué está hecho, cuál es su característica esencial, qué promueve los cambios que lo determinan y a qué fin o función obedece. El método adoptado en los trabajos físicos es complejo, por lo general comienza por definir el objeto y por exponer las dificultades, las *aporíai*, que han de resolverse. Al hacer esto último hace distinciones generalizadas entre el recurso de argumentos, *lógoi*, y el recurso de los hechos, *érga*, o de las «apariencias», *phainómena*, pero lo que comprende este último término, especialmente, varía según el objeto. En los análisis dialécticos de asuntos como el tiempo y el espacio, en la *Física*, las «apariencias» son por regla general el tema de la opinión común, *éndoxa*, no de los datos recogidos mediante observación. En otros lugares, sobre todo en las obras zoológicas, es lo último lo que adquiere mayor relieve. Aristóteles recomendaba en la teoría y ciertamente practicaba un método que prestaba mucha mayor atención a la observación y por supuesto a la investigación empírica sistemática que la que Platón se había permitido, aunque sería un error exagerar sus tendencias inductivistas.

El radio de investigaciones que emprendió es amplio. Después de analizar la naturaleza de la física y temas como el infinito, el vacío y el movimiento en general en la *Física*, adelanta doctrinas tocantes a los elementos, sus modalidades de combinación y los compuestos resultantes, en *Del cielo*, *De la generación y la corrupción* y los *Meteorologica*. Su teoría de los elementos se vincula a su vez con una doctrina del movimiento natural, ya que dos de los cuatro cuerpos simples, la tierra y el agua, se mueven naturalmente hacia abajo, y los otros dos, el aire y el fuego, hacia arriba, donde «abajo» y «arriba» se toman según la dirección hacia o desde el centro de la Tierra, supuesto punto al que se inclinan todos los objetos pesados. Opone el movimiento natural al artificial —donde aparece un agente externo— y ocasionalmente señala cierta proporcionalidad entre el

tiempo, la distancia, la fuerza y el peso. Pese a ser influyentes, estas observaciones no se enfocaron como una teoría cinética a carta cabal: el contexto en que se formulan no es en ninguno de los casos una investigación sistemática de las leyes del movimiento (no hay tal investigación en Aristóteles), sino el análisis dialéctico de asuntos concretos como la existencia del vacío.

Aristóteles, sin embargo, emparentó la doctrina del movimiento natural con otra a propósito de los lugares naturales. En *Del cielo* da pruebas que revelan que la Tierra es redonda y que se encuentra en el centro del universo. Su concepción del movimiento natural es asimismo una importante consideración que le lleva a concluir que los cuerpos celestes no pueden estar compuestos de ninguno de los cuatro elementos «sublunares» ni solos ni en combinación. Los movimientos de éstos son rectilíneos, mientras que los cuerpos celestes se mueven siempre (y por tanto naturalmente) en círculo. Deben de ser, por tanto, de un quinto elemento, el *aithér*, que tenga la propiedad del movimiento circular natural. Sus largas pesquisas zoológicas se relacionan con el resto de sus investigaciones físicas por mediación de la doctrina del alma. Todos los seres vivos se diferencian según sus facultades vitales, y pertenecen a una sola jerarquía de seres que van de los dioses a los elementos inanimados.

Gran parte de sus doctrinas concretas se basan en las de teóricos anteriores cuyas ideas repasa sistemáticamente a la hora de perfilar las «opiniones corrientes» sobre varios problemas que enfoca. Así, la doctrina de que los cuerpos materiales se componen de tierra, agua, aire y fuego aparece con claridad en Empédocles, en el siglo v a. de C. Aquí, como siempre, Aristóteles sistematizó y modificó opiniones anteriores. Sugirió que cada uno de los cuerpos simples se puede analizar según dualidades primarias, caliente o frío, seco y húmedo, y explicó las transformaciones de una cualidad en otra (que Empédocles había excluido) por la substitución de un opuesto por otro, por ejemplo, de lo caliente por lo frío cuando el agua (fría y húmeda) se convierte en vapor (concebido como «aire», caliente y húmedo). En otros lugares, sobre todo en su zoología, se manifestó más bien como pionero, lo mismo por las soluciones que propuso a problemas como la generación y la reproducción que por el radio de acción y métodos de sus investigaciones. Hizo descripciones más detalladas y de mayor cantidad de especies animales que se había hecho antes y, aunque no fue el primer griego que practicó la disección, fue el primero en servirse de ella profusamente.

Estas investigaciones de amplio espectro están relacionadas no sólo por una metodología común, sino también por doctrinas clave,

sobre todo la prioridad de la forma sobre la materia y el papel de las causas finales en la naturaleza. Como ya se admitió en la Antigüedad y después, su física y su cosmología conformaron un conjunto notablemente coherente y globalizador. No es casual que en el *Sceptical chymist* (1661) de Boyle se haga a Temistio, representante del aristotelismo, comparar las ideas de Aristóteles con un arco «cada una de cuyas dovelas ... está bien asentada gracias a la solidez e integridad de la fábrica de que forma parte».

Pero no obstante ser un sistematizador y un sintetizador, no es el dogmático que se ha pretendido a veces en épocas posteriores. Son frecuentes las afirmaciones de que quedan problemas por resolver, así como de que hacía falta más investigaciones, como puede verse sobre todo, aunque no con exclusividad, en su zoología. Además, sus ideas estuvieron lejos de mantenerse indemnes a la crítica, lo mismo en el período que siguió a su muerte que después. Tanto Teofrasto como Estratón, los dos sucesivos directores de la escuela que fundó —y ambos científicos originales de considerable calibre— le criticaron en algunos puntos fundamentales. Y tanto el epicureísmo como el estoicismo, a fines del siglo IV y durante el III a. de C., elaboraron sistemas físicos rivales que sobrevivieron, con fortuna reconocidamente desigual, hasta el siglo II d. de C. Y más tarde aun, en el siglo VI, los comentaristas aristotélicos solían dividirse en bandos intransigentes, en que Simplicio pasaba por defender lo que él consideraba la posición de Aristóteles y Filopono le atacaba de vez en cuando con encono, sobre todo en temas como la duración del universo y la doctrina del movimiento natural y artificial. En este último caso, Filopono aportó algunos de los argumentos que se utilizarían en el siglo XVI con su rechazo de las leyes generales que supuso implicaban algunas afirmaciones del Estagirita. Proporcionó en particular tanto la base racional como la base experimental del rechazo de la idea de que la velocidad de caída de un cuerpo es directamente proporcional a su peso, aduciendo, por ejemplo, unos mil años antes de Galileo, lo que realmente ocurre cuando dos cuerpos de peso diferente se dejan caer desde cierta altura.

Sin embargo, una cosa era atacar e incluso refutar teorías particulares y otra distinta demoler el conjunto. A pesar de las críticas lanzadas contra algunas de sus ideas y la atracción rival de otros sistemas, la física de Aristóteles dominó el pensamiento especulativo de toda la Antigüedad de manera intermitente. En el siglo II d. de C., por ejemplo, su teoría de los cuatro elementos la adoptaron tanto Galeno (quien creía, no obstante, que se remontaba a Hipócrates) como Ptolomeo, cuya astronomía incorporó, como vimos, algunos

supuestos básicos de la física aristotélica, sobre todo la doctrina de los lugares naturales. Tampoco es difícil de explicar este predominio si se tiene en cuenta que el de Aristóteles no sólo fue el sistema físico más globalizador, sino también el que en muchos casos parecía contar con argumentos y pruebas más sólidos. Así, en punto a la relevante dicotomía teórica sobre la naturaleza, la cualitativa contra la cuantitativa, mientras que las explicaciones atomistas de las propiedades físicas en términos de formas geométricas parecía muy arbitraria, la versión aristotélica según lo caliente, lo frío, lo seco y lo húmedo contó con una ventaja inmediata, aunque superficial, por estar más cercana a lo que se puede observar directamente.

La física de Aristóteles, mediatizada primero por los árabes, alcanzó rápidamente una posición dominante en el pensamiento europeo una vez que la mayor parte de sus obras se hubo distribuido en traducción latina. El interés por sus ideas en el siglo XIII no se debilitó de ningún modo y hasta es posible que se reforzara en virtud de la prohibición eclesiástica de algunas de sus doctrinas en una serie de condenas que van de 1210 a 1277. Aunque, como se ha dicho, hubo ya críticas y dudas en ese siglo, costó 300 años derrocar el conjunto de su sistema de manera efectiva. A ello contribuyó paulatinamente el ataque a puntos flacos como los postulados cinéticos, la pulverización de la astronomía geocéntrica, el surgimiento de problemas fundamentales relativos a la distinción entre elementos y cuerpos compuestos. Pero aun después de que el aristotelismo en conjunto dejara de tener un peso digno de consideración, sus ideas en determinadas parcelas, sobre todo en la biología, siguieron siendo influyentes. En las polémicas entre la preformación y la epigénesis de los siglos XVII y XVIII, el epigenetista C. F. Wolff afirmó en su *Theoria generationis* (1759) que los experimentos habían reivindicado la opinión de Aristóteles (tocante a que hay una verdadera formación de estructuras nuevas en el embrión), y parte de las detalladas descripciones zoológicas del Estagirita, como el célebre pasaje sobre la formación placentoide del «tiburón liso», *Mustelus laevis*, tuvo que esperar hasta mediados del siglo XIX para comprobarse.

Hasta aquí hemos tratado de la obra de hombres que se tenían o por matemáticos o (lo más frecuente) por filósofos. En las ciencias biológicas, sin embargo, gran parte del trabajo importante lo han hecho hombres que se ganaban la vida sobre todo como médicos. Hay, desde luego, excepciones y entre las más destacadas se cuentan las investigaciones zoológicas de Aristóteles y las botánicas de Teofrasto; y en la antigua polémica sobre la generación y la herencia,

una de las principales teorías (al margen de la aristotélica), la llamada doctrina pangenética, que afirmaba que todas las partes del cuerpo se encuentran ya representadas en la simiente, probablemente fue el atomista Demócrito el primero en sugerirla. Pero la gran mayoría de autores anónimos representados en el *corpus* hipocrático y buena parte de los principales nombres ligados a la biología, en el período helenístico y después, como Herófilo, Erasístrato, Rufo, Sorano y Galeno, fueron médicos sobre todo. La actitud de los médicos distó de ser unánime en lo que respecta a la filosofía, aunque data de antiguo la formación de un grupo de médicos dispuesto a oponer la medicina a la filosofía tanto en lo que afectaba a objetivos como en lo relativo a métodos. Así, en el siglo IV a. de C., el autor del escrito hipocrático *De antigua medicina* atacaba lo que consideraba intrusión de métodos filosóficos en medicina, afirmando que ésta es un arte práctico con un método establecido, basado en la experiencia, sin ninguna necesidad de las suposiciones arbitrarias en que la especulación cosmológica tiene que apoyarse.

Los autores médicos son una rica fuente de informes sobre muchos aspectos de la ciencia griega, aunque desde la perspectiva de las influencias posteriores podemos centrarnos en dos grupos de textos, los tratados del *corpus* hipocrático y las obras de Galeno. La historia del influjo de «Hipócrates» es extraordinaria. Lo que conocemos como *corpus* hipocrático consta de unos sesenta escritos, todos anónimos, de tema, estilo y fecha muy variados. No tratan sólo de patología, diagnosis y prognosis, así como de métodos terapéuticos, sino también de fisiología (constitución del hombre), embriología, ginecología, cirugía y ética médica. Unos cuantos son conjuntos bien definidos, por ejemplo discursos dirigidos a un público médico (o profano). Pero muchos son producciones mixtas, manuales o cuadernos de apuntes, en algunos casos obra de varios autores. Aunque la mayoría se escribió entre *c.* 430 y 330 a. de C., otros son posteriores; y si bien el grueso del *corpus*, tal como nos ha llegado, se reunió probablemente en el siglo III a. de C., por obra de estudiosos alejandrinos, después fueron añadiéndose otros tratados anónimos.

La colección es obra de una gran cantidad de autores médicos pertenecientes a distintos grupos o escuelas y representantes a menudo de concepciones opuestas, no sólo en etiología y terapéutica, sino también en objetivos y métodos de la medicina misma. El problema de qué obras escribió, si escribió alguna, Hipócrates en persona, ya despertó la curiosidad de los comentaristas antiguos a fines

del siglo III a. de C. y sigue despertándola. Las pruebas de que disponemos son débiles, en algunos puntos conflictivas, y de ni un solo escrito se puede decir hoy definitivamente, ni siquiera con un nivel básico de probabilidades, que sea suyo. No obstante, a falta de pruebas firmes, los estudiosos modernos, como sus colegas antiguos, medievales y renacentistas, suelen adscribir a veces a Hipócrates aquellas obras que más valoran.

Es tal la heterogeneidad de la colección que son escasas las generalizaciones significativas que pueden hacerse sobre la «medicina hipocrática». Desde el punto de vista de la ciencia griega en general, aparte del debate metodológico ya mencionado, son importantes las ideas sobre causalidad que manifiestan algunos escritos: por ejemplo, la insistencia en que todo fenómeno tiene una causa, el reconocimiento implícito de la distinción de causa y coincidencia, y el tajante repudio de la idea de cualquier intervención sobrenatural en las enfermedades. Encontramos además un maremágnum de doctrinas fisiológicas y patológicas, entre las más importantes las basadas en los humores del cuerpo. Así, el escrito *De la naturaleza del hombre* ofrecía un elaborado esquema de tétradas correlacionadas de opuestos primarios, estaciones, edades del hombre y humores, mientras que otras obras proponían otras doctrinas, y la cantidad y el origen de los humores eran los temas que se discutían. Por encima de todo se constata el reconocimiento, en muchas obras, de la importancia de la observación en la práctica médica, sobre todo en la diagnosis. El escrito *De la prognosis* explica con detalle cómo examinar los síntomas del paciente, y en las series de historia de casos conocidas como las *Epidemias* se registraron continuas y minuciosas observaciones. Estas últimas son uno de nuestros mejores ejemplos conservados de la práctica de la observación en la temprana ciencia griega.

Aunque las doctrinas de los escritos hipocráticos se criticaron a menudo en el siglo III a. de C. y después, la veneración de Hipócrates siguió creciendo y alcanzó su punto culminante con Galeno, en el siglo II d. de C. Galeno fue consciente, qué duda cabe, de la «cuestión hipocrática»; sostuvo sin embargo que la mayoría de los escritos eran auténticos y que algunos de los que no lo eran, procedían, con todo, de alumnos y colaboradores suyos que podían tomarse como testimonios seguros de sus enseñanzas. Supuso por tanto que los esquemas del *De la naturaleza del hombre* reflejaban correctamente el punto de vista de Hipócrates e incorporó a sus propias doctrinas muchas ideas de este y otros escritos.

Hipócrates era insuperable para Galeno no sólo como médico,

sino también como fisiólogo, y esta opinión fue muy influyente. Así, cuando los autores tardogriegos, árabes y medievales elevaron a Galeno e Hipócrates a la categoría de modelos y autoridades, el segundo se vio muy a menudo con los ojos del primero. Y sin embargo, cuando la propia reputación de Galeno en materia anatómica y fisiológica recibió ataques, según veremos en breve, la de Hipócrates se mantuvo incólume, aunque en esta ocasión por diferentes motivos. En el siglo XVI, De Baillou, que fue uno de los responsables de la revitalización de las historias clínicas minuciosas, tomó por modelo las *Epidemias*, y en el siglo siguiente Sydenham y Boerhaave defendieron la vuelta a Hipócrates. Para Sydenham, por ejemplo, Hipócrates había «fundado el arte de la medicina en sólidos cimientos inamovibles», es decir, en el principio de que «nuestra naturaleza es el mejor médico» y en el método de «la descripción exacta de la naturaleza». Lo que estos hombres admiraban de Hipócrates no era tanto la anatomía o la fisiología como, primero, la observación exacta de toda la situación del paciente, y, segundo, el ideal de la entrega desinteresada del médico. Cierta influencia en este punto se deja sentir todavía hoy, ya que aún hay autores médicos que abogan por una vuelta a Hipócrates sobre estas dos bases, aun reconociendo que buena parte de lo que vemos en el *corpus* hipocrático lo ha superado el progreso de la ciencia médica.

El siglo posterior a la fundación de Alejandría fue testigo de grandes progresos tanto en medicina como en biología, obra de hombres como Praxágoras (descubridor del valor diagnóstico del pulso), Herófilo y Erasístrato. Estos dos fueron los primeros investigadores en diseccionar, y quizá también viviseccionar, seres humanos. Fueron asimismo los primeros en investigar el sistema nervioso y ciertamente en identificar los nervios como tales y en distinguir entre los nervios motores y sensoriales, y es a Erasístrato a quien se atribuye el descubrimiento de las válvulas del corazón y la deducción de la existencia de relaciones entre las venas y las arterias. Pero así como casi toda la astronomía helenística fue suplantada por Ptolomeo, así también la biología helenística fue eclipsada de un modo más absoluto por autores posteriores, sobre todo por Galeno. No nos ha llegado ni un solo escrito completo de ningún gran biólogo alejandrino. Si sus obras se conocen desde la misma época de Galeno es precisamente gracias en buena medida a éste, que las cita con profusión, y su influencia en la historia de la biología, en consecuencia, no se corresponde con su patente originalidad.

Aunque ha sobrevivido un puñado de obras del período inme-

diatamente anterior a Galeno, entre ellas la elemental *Anatomía* de Rufo, la *Materia medica* de Dioscórides y la *Ginecología* de Sorano, la otra autoridad básica en medicina y biología antigua, después de Hipócrates, fue Galeno. Gran polígrafo, Galeno escribió ampliamente de una gran cantidad de temas, entre ellos la lógica, la ética y la filología, aunque es poco lo que ha sobrevivido al margen de su obra médica. Aun así, los escritos que han sobrevivido en griego suman casi 20.000 páginas en la edición de Kühn, a las que hay que añadir las de otras obras que sólo conocemos en versiones árabes.

Sus obras médicas cubren todos los aspectos del estudio de la salud y la enfermedad y la naturaleza del cuerpo humano. Unas son introductorias; otras analizan la opinión de otros autores, donde los profusos comentarios sobre Hipócrates constituyen un caso especial, dado el particular respeto que sentía por la autoridad de éste. Aunque la teoría física de Galeno debe mucho a lo que leyó en los escritos hipocráticos y a Aristóteles, y su psicología depende de Platón sobre todo, no hay que subestimar la originalidad de otros aspectos de su obra. Perfiló una fisiología compleja, aunque obscura en algunos puntos, en que distinguió el hígado, el corazón y el cerebro como origen de los sistemas venoso, arterial y nervioso respectivamente. Repudió taxativamente la opinión griega corriente (sostenida por Erasístrato) de que las arterias por lo general no contienen más que aire. No obstante, para defender que el hígado elabora la sangre, que envía luego a las venas y la parte derecha del corazón, tuvo que explicar de qué modo llega la sangre a la parte izquierda y a las arterias, y dedujo (basándose en parte en la función de los capilares entre las venas y las arterias) que tenía que pasar por poros invisibles del séptum interventricular. Esto no tiene vuelta de hoja, aunque es inexacto, pero en todas partes las dificultades sin resolver de su fisiología general se ponen de manifiesto, por ejemplo, en los argumentos especiosos con que tuvo que explicar el carácter de las arterias («venas arteriformes») y las venas («arterias veniformes») pulmonares, así como en los titubeos y ambigüedades que empañan su explicación de los orígenes de los distintos tipos de *pneûma* (soplo, espíritu) que según él eran responsables de las funciones vitales. Sin embargo, en contextos fisiológicos más precisos, sus aciertos comprenden, por ejemplo, la demostración —mediante la vivisección experimental de animales— de la perístole del canal alimentario y la contracción del estómago durante la digestión.

Pero si bien son algunas de sus obras, en punto a fisiología teórica, obscuras o especulativas, o ambas cosas a la vez, en tanto que

anatomista es a menudo extraordinario, aun cuando, a diferencia de Herófilo y Erasístrato, tuviera que trabajar sobre todo con animales. En su obra maestra de anatomía global, los *Procedimientos anatómicos*, lo vemos insistir en la práctica de la disección, explicar que las dificultades de las operaciones complicadas se pueden vencer, advertir a sus estudiantes que no deleguen el trabajo en sus ayudantes, y subrayar repetidas veces la necesidad de ser cuidadosos y precisos. Su propia habilidad en las disecciones se ve, por ejemplo, en las vivisecciones que llevó a cabo para investigar el sistema nervioso, en que realizó una serie de pruebas mediante incisiones parciales y totales en la médula espinal, en puntos diversos del espinazo, para saber qué efectos tenía la operación en cuestión en las facultades vitales del animal. No fue sobre todo, sin embargo, por estas investigaciones por lo que fue después tan influyente, sino más bien por su fisiología esquemática, su patología humoral, y, en el campo de la anatomía, por sus eficaces explicaciones teleológicas en obras como *De las facultades naturales* y *Del uso de las partes*. Esta última, que en un célebre y muy citado pasaje llama «libro sagrado que compuse a modo de himno al que nos creó», está explícitamente dedicada a revelar la función y utilidad de cada parte del cuerpo.

Aunque la biología posterior no dio nada comparable a Galeno, los nutridos escritos médicos supervivientes, de hombres como Oribasio (mediados del siglo VI), Aecio de Amida, Alejandro de Trales (los dos del siglo VI) y Pablo de Egina (siglo VII), nos dicen que era elevado el nivel de conocimiento. Pero si bien no se extinguió del todo la investigación, los esfuerzos de estos autores fueron dedicándose de manera creciente a sistematizar y resumir el conocimiento médico (en particular el contenido en Galeno) y no a aumentarlo. Los escritos médicos originales ceden el puesto a los digestos, los comentarios y las enciclopedias, que cada vez eran más breves. Las apelaciones a la autoridad, ya muy utilizadas por Galeno, acabaron por dominar y suplir a la prueba y la argumentación.

Al igual que ocurrió a otras ramas de la ciencia antigua, la decadencia de la medicina, mientras que en el Oriente griego se detuvo momentáneamente, fue más rápida en el Occidente latino, donde estaba, en cierto modo, peor situada que las matemáticas o la astronomía. La aritmética elemental, la geometría, la astronomía y la música formaron el *quadrivium*, que, junto con el *trivium* (gramática, lógica y retórica), hubo de constituir el plan de estudios básico de la educación romana y altomedieval. Pero la medicina no era una de las siete «artes liberales» y tuvo muy pobre representación en los autores populares latinos, como Macrobio, Marciano Capela

y Casiodoro, en que se conservó un nivel elemental de la erudición griega. Los médicos, sin embargo, hacían falta siempre: de una u otra manera, la medicina se practicaba en todas partes y la educación médica se tuvo que reanudar en Occidente mediante la fundación de la escuela de Salerno, célebre ya por sus médicos en el siglo x. Fue éste también uno de los primeros centros en que los textos médicos griegos y árabes comenzaron a traducirse, en particular por obra de Constantino Africano, en el siglo XI. A partir del siglo XII aumentó el ritmo de traducciones y desde el XII obras como los *Aforismos* hipocráticos y las galénicas *De arte médica* y *De los métodos terapéuticos* —generalmente conocidas como la *Tegni* y *Megategni* respectivamente— ocuparon un lugar importante en los estudios de las facultades médicas de las universidades. Al mismo tiempo, muchas obras espúreas, entre ellas libros de «Secretos» y tratados astrológicos, pasaron también por trabajos de Hipócrates y Galeno.

Pero hacia mediados del siglo XIV Galeno había recuperado otra vez la preeminencia —como autoridad sobresaliente en anatomía, fisiología y patología— de que había gozado a fines de la Antigüedad. No tardó sin embargo en haber facciones progalénicas y antigalénicas enzarzadas en rivalidades y polémicas. La quema de los textos galénicos que Paracelso llevó a cabo en el siglo XVI fue dramática pero menos efectiva que las críticas que le dirigió, por ejemplo, Vesalio. Este ataque —dirigido, sin duda, tanto contra los galenistas contemporáneos como contra el mismo Galeno— planteó explícitamente la cuestión de principio sobre el valor relativo de la autoridad de Galeno y la observación de primera mano. Insistió Vesalio en la importancia de la disección (como Galeno había hecho, sólo que Vesalio subrayó que para la anatomía humana había que utilizar seres humanos) y acusó a la profesión médica de ser más celosa de lo que Galeno había escrito que de «su raciocinio y perspicacia no faltos de efecto». Sin embargo, como se sabe, Vesalio tuvo que luchar por librarse de presupuestos galénicos, como revelan sus sucesivas posturas ante la doctrina de que la sangre pasaba por el séptum a través de poros. En la primera edición del *De humani corporis fabrica* (1543), aceptó la doctrina de Galeno, aunque advirtió que «estamos obligados a admirar la industria del Creador de los seres» por obtener este efecto a través de poros «que escapan a nuestra vista», y no fue sino hasta la segunda edición (1555) cuando manifestó su desacuerdo con la teoría.

La fisiología de Galeno sufrió también las consecuencias del descubrimiento de Harvey de la circulación de la sangre; no obs-

tante, también Harvey fue ambiguo en su actitud ante las autoridades antiguas. Si en el *De motu cordis* (1628) citó a menudo y manifestó su admiración por Hipócrates, Aristóteles y sobre todo Galeno, ello no se debió sólo a un deseo de evitar enfrentamientos con los galenistas contemporáneos, sino también, y entre otras razones, porque creía que aquellos autores proporcionaban un modelo de metodología científica y él compartía su enfoque teleológico de la biología. Además, la apercepción cabal de lo que significaba la obra de Harvey para la fisiología de Galeno fue muy lenta. El influjo galénico era grande todavía a fines del siglo XVII (en que Molière satirizó la medicina galénica), sus textos seguían utilizándose para enseñar medicina en casi todas las universidades europeas en el XVIII, en algunos casos en el XIX,[6] y, al igual que el hipocratismo, no obstante con menor frecuencia, el galenismo —entendido como teoría de la importancia de los tipos de constitución en medicina— ha sido objeto de revitalizaciones hasta el presente siglo.

Nuestro bosquejo del influjo de la ciencia griega debe entenderse bajo las salvedades ya mencionadas: cuando mucho, sólo podemos dar una exposición muy generalizada y en muchos aspectos nada más que provisional. Si bien, en el sentido más general, la resurrección de la ciencia griega dependió primero de la recuperación de los escritos antiguos y más tarde de su crítica, la revitalización de la ciencia antigua, en un aspecto decisivo, sólo se completó en la segunda fase. La actitud medieval hacia la autoridad de los textos antiguos es comparable a la de fines de la Antigüedad; el análisis crítico de los mismos, sobre todo en los siglos XVI y XVII, está más cerca del espíritu con que los principales científicos antiguos habían desarrollado sus investigaciones.

En muchos campos de investigación hay una verdadera continuidad entre la ciencia griega, árabe, medieval y renacentista. Desde

6. Así, en 1713, los estatutos de la facultad de medicina de Würzburg estipulaban que el segundo examen de los aspirantes a licenciatura debía adquirir la forma de preguntas sobre pasajes de los *Aforismos* hipocráticos y del escrito galénico *De los métodos terapéuticos, a Glaucón*, que el aspirante seleccionaría introduciendo un cuchillo en ambos libros. En una normativa oxoniense de 1636, no revocada hasta 1833, los ejercicios prescritos para acceder al doctorado en Medicina consistían o en seis disertaciones sobre cualquier punto de Galeno, a elegir por el examinando, o en tres exposiciones como mínimo de uno de cuatro libros seleccionados de Galeno; y aun así, los nuevos estatutos de 1833 estipulaban, a propósito de los futuros licenciados en Medicina, que «los autores antiguos, Hipócrates, Areteo, Galeno y Celso, dos de los cuales como mínimo habrán estado presentes para su uso en cada examen, deberán añadirse en todas las ocasiones».

el punto de vista moderno se podría decir que la principal flaqueza de la ciencia griega no fue cuestión ni de los temas investigados ni de la modalidad investigadora, sino del marco social e ideológico en que se llevó a cabo el trabajo científico, en particular de la impotencia para elaborar las condiciones necesarias para el desarrollo continuo de la ciencia. Pero he aquí que en los siglos XVII y XVIII comenzaron cambios fundamentales y es esto lo que diferencia al período moderno. Sin embargo, como suele suceder, lo que hoy puede antojársenos una impotencia de la ciencia antigua fue uno de sus rasgos esenciales. La ciencia antigua, podría argüirse, nunca se emancipó del todo de la filosofía: con todo, de no haber sido parte de la filosofía apenas se la habría fomentado.

Poco a poco, casi todas las teorías científicas particulares que habían dominado el pensamiento antiguo fueron superándose inevitablemente. Pero la herencia más permanente de la ciencia antigua se encuentra en las ideas metodológicas que formuló y ejemplificó, y sobre todo en tres como las que siguen: 1) la noción de sistema axiomático y deductivo, 2) la aplicación de las matemáticas a las ciencias naturales, y 3) el concepto de investigación empírica minuciosa. Las tres se han desarrollado de un modo y a una escala que habría sorprendido a los griegos; en la actualidad las damos por sentadas hasta tal punto que a menudo olvidamos que fueron producto de una elaboración intelectual concreta del mundo antiguo. Aunque mucho después de que las teorías particulares de los autores hipocráticos, Platón, Aristóteles, Euclides, Arquímedes, Ptolomeo y Galeno hubieran dejado de encontrarse en el meollo de las polémicas científicas, la ciencia les debía, y en ciertos aspectos les sigue debiendo, su concepto de la naturaleza, sus métodos de investigación y el primer sondeo de sus posibilidades.

Lecturas complementarias

Ciencia griega

AA.VV., *Científicos griegos*, Aguilar, Madrid, 1970, 2 vols.; una edición bilingüe de los *Elementos de geometría* de Euclides, en varios vols., comenzó a publicarla en la década de los 60 la Bibliotheca Scriptorium Graecorum et Romanorum Mexicana de la Universidad Autónoma de México; cf. asimismo, Federico Enriques, *Los elementos de Euclides y la crítica antigua y moderna. Libros I-IV*, CSIC, Madrid, 1954; véase, por lo demás, las traducciones inglesas de T. L. Heath, *The thirteen books of*

Euclid's Elements, Cambridge, 1908, 3 vols., y Dover Books, 1956; *Aristarchus of Samos*, Oxford, 1913; *The works of Archimedes*, Cambridge, 1912, y Dover Books s. a. [1960]; y *Apollonius of Perga*, Cambridge, 1896, y Heffer, 1961; Paul Ver Eecle, *Les œuvres complètes d'Archimède*, París, 1921; Arquímedes, *El «Método»*, Eudeba, Buenos Aires, 1966. Para las obras de Platón y Aristóteles, cf. bibliografía de capítulos precedentes, a la que hay que añadir, Aristóteles, *Física*, Bergua, Madrid, 1935; *Biologische Schriften*, ed. bilingüe, Munich, 1943; *De generatione animalium*, ed. bilingüe, París, 1900, 2 vols.; *De generatione et corruptione*, ed. bilingüe, Oxford, 1922; *Meteorologica*, ed. bilingüe griego y latín, Leipzig, 1834-1836, 2 vols. Para otras ediciones de Aristóteles, cf. *Acerca del alma*, Gredos, Madrid, 1978, pp. 80-94 y 129-130. *The medical works of Hippocrates*, Oxford, 1950; *Hippocratic writings*, Penguin, 1978; asimismo en la Loeb Classical Library, 4 vols.; *La medicina hipocrática*, CSIC, Madrid, 1976; Ptolomeo, *Syntaxis*, Chicago, 1952, que puede complementarse con el comentario de G. Pedersen, *A survey of the Almagest*, Odense, 1974; *L'Optique de Claude Ptolémée*, ed. de A. Lejeune, Lovaina, 1956.

A source book in Greek science, ed. de M. R. Cohen e I. E. Drabkin, Cambridge, Mass., 1958², contiene una buena selección de fragmentos (aunque no de cosmología) en traducción fiable, con una interesante bibliografía de textos disponibles y traducciones hasta 1958.

La obra clásica sobre matemáticas griegas sigue siendo T. L. Heath, *A history of Greek mathematics*, Oxford, 1921, 2 vols.; sobre astronomía, O. Neugebauer, *Historia de la astronomía matemática antigua*, Berlín, 1975, 3 vols. Añádase: José Augusto Sánchez Pérez, *La aritmética en Grecia*, CSIC, Madrid, 1947.

Los análisis generales más importantes de la ciencia griega son S. Sambursky, *The physical world of the Greeks*, trad. ingl., Londres, 1956; O. Neugebauer, *The exact sciences in Antiquity*, Providence, R. I., 1957², y Harper, 1962; M. Clagget, *Greek science in Antiquity*, Londres, 1957; Benjamin Farrington, *Ciencia griega*, Hachette, Buenos Aires, 1957; 2.ª ed. revisada: *Greek Science*, Penguin, 1961; y G. Sarton, *A history of science*, Londres, 1953-1959, 2 vols. [hay trad. cast.: *Historia de la ciencia*, Eudeba, Buenos Aires, 1965]. Muchos libros útiles de introducción y algunos artículos se citan en las respectivas bibliografías de G. E. R. Lloyd, *Early Greek science, Thales to Aristotle*, Londres, 1970, y *Greek science after Aristotle*, Londres, 1973. Cf. además, Abel Rey, *La juventud de la ciencia griega*, de la serie La Evolución de la Humanidad, vol. CLXII, UTEHA, México, 1961; José Babini, *Historia de la ciencia*, Centro Ed. de América Latina, Buenos Aires, 1968 ss., 26 vols. Aldo Mieli, Desiderio Papp y José Babini, *Panorama general de la historia de la ciencia*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1950 ss., 12 vols.; Benjamin Farrington, *Ciencia y filosofía en la antigüedad*, Ariel, Barcelona, 1971; *id.*, *Mano y cerebro en la Grecia antigua*, Ayuso, Madrid, 1974; *id*,. *La rebelión de Epicuro*, Ed. de Cultura Popular, Barcelona, 1968; *id.*, *Ciencia y política en el mundo antiguo*, Ciencia Nueva, Madrid, 1965; Luis Gil, *Therapeia. La medicina popular en el mundo*

clásico, Guadarrama, Madrid, 1969; P. Laín Entralgo, *La medicina hipocrática*, Madrid, 1970; L. García Ballesteros, *Galeno*, Guadarrama, Madrid, 1972, con extensa bibliografía. Series útiles de artículos sobre ciencia griega y posterior en PP. Wiener y A. Noland, eds., *The roots of scientific Thought*, Nueva York, 1957, y A. C. Crombie, *Scientific change*, Londres, 1963.

Deudas medievales, renacentistas y modernas a la ciencia griega

Sobre el período medieval, puede decirse que la erudición moderna se remonta a P. Duhem, *Le système du monde*, París, 1914-1959, 10 vols. (véase también *Les origines de la statique*, del mismo autor, París, 1905-1906, 2 vols.), aunque muchos de sus conceptos se discuten hoy. G. Sarton, *Introduction to the history of science*, Baltimore, 1927-1948, 3 vols., aporta información biográfica y bibliográfica indispensable que puede complementarse con los artículos de C. C. Gillespie, ed., *Dictionary of scientific biography*, Nueva York, 1970-1978.

Las obras que siguen constituyen interesantes introducciones a los temas de que tratan (los de bibliografía extensa se señalan con un asterisco); *M. Clagett, *The science of mechanics in the Middle Ages*, Madison, 1959; *A. C. Crombie, *Historia de la ciencia: de San Agustín a Galileo*, Alianza, Madrid, 1979, 2 vols.; *E. J. Dijksterhuis, *The mechanization of the world picture*, trad. ingl., Oxford, 1961; *E. Grant, *Physical science in the Middle Ages*, Nueva York, 1971; *A. R. Hall, *The scientific revolution, 1500-1800*, Londres, 1962; C. H. Haskins, *Studies in the history of mediaeval science*, Londres, 1960, n. ed.; M. Hesse, *Forces and fields*, Londres, 1961; Hugh Kearney, *Orígenes de la ciencia moderna*, Guadarrama, Madrid, 1970; Eugenio Garin, *El zodíaco de la vida*, Península, Barcelona, 1981; *T. S. Kuhn, *La revolución copernicana*, Ariel, Barcelona, 1979; A. G. M. van Melsen, *From Atomos to Atom*, Nueva York, 1960^2; E. A. Moody y M. Clagett, *The medieval science of weights*, Madison, 1952; *J. Needham, *A history of embryology*, Cambridge, 1959^2; O. Pedersen y M. Phil, *Early physics and astronomy*, Londres, 1974; Karl Garbers, *La matemática y la astronomía en la Edad Media islámica*, CSIC, Madrid, 1954; Julio Rey Pastor, *Los matemáticos españoles del siglo XVI*, Madrid, 1926; H. Rashdall, *The universities of Europe in the Middle Ages*, Oxford, 1936, n. ed.; Paolo Rossi, *Los filósofos y las máquinas*, Labor, Barcelona, 1966; José Augusto Sánchez Pérez, *La aritmética en Roma, en India y en Arabia*, CSIC, Madrid, 1949; G. Sarton, *The appreciation of ancient and medieval science during the Renaissance*; *id.*, *Ensayos de historia de la ciencia*, UTEHA, México, 1968; Juan Vernet, *Astrología y astronomía en el Renacimiento*, Ariel, Barcelona, 1974; *id.*, *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Ariel, Barcelona, 1978.

S. G. Pembroke

10. MITOS

Perseo y Andrómeda, Heracles y el león de Nemea, Leda y el cisne: no es muy difícil dar un ejemplo de mito griego, pero dar una definición o señalar las características distintivas comunes a tales ejemplos es otro cantar, y a veces hasta proclive a caer en inexactitudes. Un fenómeno que se repite en el lenguaje es que cuando dos palabras que se derivan de un mismo radical adquieren formas distintas, una de ellas toma un nuevo sentido y en consecuencia sufre un desplazamiento semántico. En inglés, por ejemplo, *story* ('historia cantada, informe, relato') y *history* ('historia cronológica, disciplina histórica') tienen la misma genealogía, con el punto de partida en la palabra griega *historía*, que fue el título de la obra de Heródoto, en que tiene el sentido de «indagación», aunque no todavía ni necesariamente ni por definición vinculado con el pasado, ni siquiera con asuntos específicamente humanos. La concreción semántica se dio más tarde, todavía en la Antigüedad, aunque nunca fue un término peyorativo, mientras que en inglés la ingrata etiqueta de *story-teller* ('contador de historias, cuentista, fabulador'), tan a menudo aplicable al padre de la historia, es claramente descalificadora, ya que hace hincapié en la discontinuidad de su relato —hincapié desmentido por la selección y organización extremadamente cuidadosas del tema que pone de manifiesto una lectura menos superficial—, no obstante derivarse en última instancia la etiqueta en cuestión de su propio título. Etimología, como advirtió el Aquinate, no es lo mismo que significado. Respecto de la palabra mito, totalmente griega (*mythos*), podemos observar hasta cierto punto el proceso de transformación que tiene lugar. En la temprana literatura griega no significa más que 'palabra' o 'comunicación', y se opone ya a la acción casi del mismo modo en que *lógos* (que vino a substituir

a *mythos* en este sentido) se opondría en la época de Tucídides al hecho, utilizándose aquél para la teoría y éste para la práctica. Quizá valga la pena señalar que *lógos* no se limitó en modo alguno a una sola acepción, y que gozó de una historia posterior ciertamente espectacular, primero como principio estoico que impregnaba todo el universo, finalmente como lo coexistente con Dios en el Evangelio según san Juan.

En el sentido concreto de 'palabra', *mythos* fue desplazado paulatinamente por el nuevo término. Hecateo de Mileto, antecesor de Heródoto, comenzaba su obra comparando la versión de las cosas que se proponía contar (*mythéitai*) con las explicaciones (*lógoi*) dadas por otros griegos, y señalando la diferencia, no en el mayor grado de racionalidad de éstas, sino (como nos dice explícitamente) en que su versión es lo que él cree la verdad, ya que las demás exposiciones son excesivas y ridículas. En Píndaro, por otra parte, los *mythoi* se asocian con las mentiras y se oponen al *lógos* verdadero, y aunque hace falta cierta habilidad para la elaboración de aquéllos, dice claramente que el fraude acecha y que incluso pueden inducir a las malas obras. Heródoto alterna entre la representación de su obra como discurso único (*lógos*) y como discurso dividido en una pluralidad de *lógoi* separados, no obstante rechazar con el nombre de *mythos* la imagen tradicional del Río Océano que rodea al mundo y la anécdota de que los egipcios quisieron sacrificar a Heracles como víctima propiciatoria. En el primer caso alega que la imagen escapa a los límites de la indagación propiamente dicha, pero la palabra «anécdota» en el sentido sugerido más arriba es sin duda un cercano equivalente. Anticipa esto irónicamente la célebre afirmación de Tucídides acerca de la superioridad de su propia exposición del pasado griego respecto de versiones anteriores, tanto en prosa como en verso, y acerca del valor permanente de su descripción de la guerra del Peloponeso: las tradiciones dominantes utilizadas por los prosistas no se podían someter a una crítica rigurosa, aunque, en el discurrir del tiempo, hubieran «ganado» en cuanto a «lo mítico», y sabía muy bien que la ausencia de este elemento fabuloso (*tò mythôdes*) podía restar atractivo a los ojos de los menos entusiastas de sus lectores. Con Platón, la polaridad de *mythos* y *lógos* es prácticamente total: las historias que cuentan los niños son falsas en el sentido de que son literalmente ciertas (el adjetivo *pseudés* no diferencia la ficción de la mentira, como sí hizo Agustín al oponer los *fictia* y los *mendacia*), pese a contener algo de verdad: formulación que señala la necesidad de que los relatos se interpreten, aunque sin dar indicación del modo de hacerlo.

Este breve repaso, en modo alguno global, de algunos usos y costumbres tal vez parezca fatigoso, pero basta para revelar que el uso dominante en los últimos doscientos años y por el que el concepto mito —que se vuelve abstracción universal cuando se reduce al singular— se representa como la expresión de un modo de pensar, peculiar a determinada etapa del desarrollo psicológico o característica de los comienzos prehistóricos de la sociedad humana, es prolongación semántica que no se dio en la Antigüedad, aunque desde luego no hay que quitarle valor por este motivo sólo.

Antes de aceptar la ecuación *mythos* igual a fábula es preciso hacer una advertencia. Si se puede oponer la fabulación a otros fines más serios, es según la naturaleza arbitraria y discontinua del objeto elegido: una serie de relatos no vinculados ni por el tema ni por los personajes apenas tiene más razón de ser una forma artística que el sueño sin fondo del Lanzadera de Shakespeare.[1] El tema de los mitos griegos, sin embargo, distaba de ser arbitrario, ya que estaba estrictamente y hasta cronológicamente delimitado, en una etapa que no es fácil determinar, y al tiempo que distaba asimismo de ser una mera aglomeración de chascarrillos sueltos, como los cuentos animales de Esopo, que forman un *corpus* totalmente diferente de los mitos propiamente dichos, estaban engarzados en una trama extraordinariamente coherente, con una continuidad íntima cuando menos, y que se mantuvo hasta la baja Antigüedad como un aspecto vital de la conciencia griega del pasado.

Hasta qué punto hay continuidad respecto del mundo contemporáneo es ya otra cuestión. La *Ilíada* de Homero insiste incansablemente en que sus personajes no son como sus contemporáneos y en que son muy superiores a ellos: un hombre podía levantar con una sola mano una piedra tan grande que vencería a dos hombres actuales. Homero sin embargo no dice que esté contando la guerra de Troya como tal: la cólera de Aquiles es un episodio aislado del décimo año de guerra y el regreso de Odiseo a Itaca no aporta más que atisbos de todo el mundo griego de las décadas que siguieron. Con Heródoto se da un paso decisivo cuando, tras repasar brevemente la llamada versión «persa» de los orígenes del conflicto entre griegos y bárbaros —que remonta las guerras médicas del siglo v a los raptos de Io, Europa y Helena directamente—, la rechaza para acogerse a un espacio histórico sin antecedentes anteriores al rey de

1. El juego de palabras del original, «the bottomless dream of Shakespeare's Bottom», procede en realidad de Shakespeare mismo: «to write a ballad of this dream. It shall be call'd "Bottom's Dream" because it hath no bottom», en *Sueño de una noche de verano*, acto 4, esc. 1. (*N. del t.*)

Lidia, que rompió las hostilidades contra los griegos en la primera mitad del siglo VI a. de C.

Fue esta afirmación de discontinuidad entre mito e historia lo que posibilitó la investigación histórica en sentido moderno. Los estoicos, a pesar del carácter tajantemente ahistórico de su concepción del mundo, dieron a la causalidad un estatus superior al que habían aceptado los filósofos anteriores, afirmando que todo hecho tenía una causa, que cada causa estaba «encadenada» a la anterior en una sucesión inquebrantable y que un solo hecho sin causa sería suficiente para destruir el universo. Aunque en cierto modo se trata de un requisito previo a una concepción científica del mundo, esto, aplicado literalmente a los asuntos humanos, excluiría la posibilidad de un nuevo punto de partida del tenor que fuese y prestaría credibilidad a la afirmación absurda, de moda en la Roma del Quinientos, de que la destrucción de Constantinopla por los turcos en 1453 compensó el desequilibrio provocado por los griegos cuando destruyeron Troya. La barrera alzada implícitamente por Heródoto entre el mito y la historia se volvió explícita más tarde, en la misma Antigüedad, y hasta se reprodujo. El erudito romano Varrón adoptó la división griega del pasado en tres grandes períodos: el inseguro (del comienzo de la humanidad al primer Diluvio), el «mítico» (del Diluvio a la primera Olimpíada) y el histórico, que comenzó en 776 a. de C. Es menos esquemático y artificial de lo que parece y correcto, a grandes rasgos, en cuanto a la ubicación de los mitos griegos, los heroicos por lo menos. Los relatos sobre el nacimiento de los dioses no se podían poner en relación con las generaciones de héroes y pertenecían a una escala temporal del todo distinta (la generación era el único medio de que se disponía para computar fechas anteriores a la primera Olimpíada), salvo en casos extraordinarios como el de Dionisos, cuya madre, Semele, era mortal y murió antes que él.

Según Heródoto, fueron Hesíodo y Homero quienes escribieron la historia griega del origen de los dioses, les dieron su título, les señalaron los honores correspondientes a cada cual, así como sus respectivas especialidades, y quienes incluso dieron indicios de su aspecto. Esta observación, que hoy parece menos polémica de lo que probablemente pretendía, es exacta en la medida en que no se conoce ningún relato anterior en la literatura griega, aunque califica claramente los poemas homéricos, que dicen bastante poco de los orígenes divinos, como no sea de pasada. (Vale la pena advertir en este contexto que las alusiones homéricas a hechos anteriores a la guerra de Troya se limitan, en el caso de los mortales, y salvo po-

cas excepciones, a las dos generaciones precedentes.) La *Teogonía* de Hesíodo es un texto más sistemático y único entre los de su especie por haber sobrevivido intacto. Habría que subrayar, sin embargo, que su autor no tuvo ningún tipo de situación oficial. El poema puede ser o no el himno por el que, según nos dice en *Los trabajos y los días*, ganó un premio en los juegos fúnebres de Anfidamanto, en Calcis de Eubea, aunque este detalle simboliza con claridad su ubicación real en la literatura griega, el de un competidor victorioso: las versiones rivales, como la del posterior Epiménides de Creta, no «ganaron» según la expresión de Tucídides, y aunque la prioridad vino a ser luego un factor en este proceso, la inicial acogida del poema apenas sería explicable si no hubiera estado por lo menos bastante en concordancia con las ideas dominantes. (La legitimación que afirma explícitamente es la de las Musas, que se le aparecieron en el monte Helicón y le pusieron un cetro en la mano, pero está claro que hay un límite al nivel de innovación blasfema que se podía tolerar por este motivo.) Ni el relato de Hesíodo ni el que se podría apañar según los textos homéricos fueron tan canónicos que excluyeran añadidos posteriores al panteón o prohibiesen a perpetuidad la elaboración de versiones diferentes, y en ambos casos lo que Heródoto dice que hicieron los dos poetas está, por el contrario, más presupuesto que estipulado.

Casi lo mismo se podría decir de las primeras versiones conocidas de los mitos heroicos del segundo de los tres períodos de Varrón. La diferencia entre los dioses y los héroes se difumina de vez en vez, como cuando Zeus condena a Apolo a hacer de siervo en casa de Admeto, mortal y nada heroico, o cuando junto con el dios marino Poseidón se rebaja el mismo Apolo a trabajos temporeros y construye una muralla para el rey Laomedonte de Troya, que luego se niega a pagarle. La relación solía ser más formal. Muchos héroes eran semidioses en el sentido literal de tener un padre divino. En unos cuantos casos, minoritarios, el favor lo concedía una madre divina a un padre mortal, el ejemplo más conocido de todos los cuales quizá sea el de Anquises, padre de Eneas, que fue honrado de esta suerte por Afrodita, aunque cierta cantidad de las más obscuras ninfas también sintieron cierta debilidad por los hombres. Son sin embargo lo bastante escasos para ser una excepción a la norma generalizada del padre divino y la madre mortal. Y así como en los poemas homéricos la intervención divina no se da sino para añadir un escolio a lo que se habría podido expresar en términos exclusivamente humanos (por ejemplo, cuando Atenea alienta fuerza y osadía en Diomedes), del mismo modo, las interferencias genealógicas de progenitores divinos

no redundan por lo general en familias huérfanas ni impiden que la doncella intervenida se case con un mortal que haga de padre social del retoño. Así, mientras que Zeus fue el *genitor* de Heracles, Anfitrión fue su *pater* y, a decir verdad, marido ya en este caso de la futura madre del héroe, Alcmena, circunstancia por la que Zeus no tuvo más remedio que utilizar el convincente disfraz de la suplantación factual. La ausencia de un padre mortal para Perseo que correspondiese a la lluvia de oro con que Zeus había ganado los favores de la madre del héroe, Dánae, impresionó a Heródoto lo bastante para convertir a esta generación en la rama helenizadora del árbol genealógico, adoptando por su cuenta la muy heterodoxa opinión de que el padre de Dánae, Acrisio, fue egipcio.

En los textos clásicos que han sobrevivido, los mitos se han conservado, por regla general, en virtud de breves alusiones que han de analizarse con cuidado si se quiere recorrer el desarrollo y enfoque cambiante de un tema concreto. A pesar de esto, no es experiencia infrecuente que un interesado no especialista pregunte a un estudioso de literatura algún detalle relativo a los mitos griegos y que se encuentre no sólo con que no lo sabe, sino además con que ni siquiera había pensado el estudioso en la posibilidad de la pregunta. En la Antigüedad, el emperador Tiberio solía bombardear a preguntas a los gramáticos precisamente para sumirles en la misma confusión: ¿quién fue la madre de Hécuba (o la mujer de Néstor)? ¿Y qué canción cantaban las Sirenas? Para las consultas rutinarias hay soluciones provisionales —aunque a menudo confiadas a la hipersimplificación— en los manuales de mitología, término ambiguo porque el sufijo *logía* puede significar no sólo 'ciencia de' (como en psicología), sino también 'serie de' (como en antología), y su empleo no añade claridad. Muchos de estos manuales circulaban ya en la Antigüedad, y, de los pocos que nos han llegado, el indudablemente más valioso es el de Apolodoro, conocido como la *Biblioteca*, que data del período imperial. Lo que hace a esta obra particularmente importante es no sólo su carácter global o el hecho de que en el caso de las variantes cite con frecuencia y por su nombre fuentes muy anteriores, sino también la forma en que está ordenada, ya que comienza con el origen de los dioses y luego describe las generaciones de héroes en serie estrictamente genealógica: primero los descendientes de Deucalión, el superviviente del diluvio griego, entre los cuales los de su nieto Eolo tuvieron particular relieve, luego los descendientes de Io y por último el tercer gran árbol genealógico de los Atlántidas. Una sección aparte se dedica a los reyes de Atenas y, finalmente, en un epítome de menor importancia pero que no

se identificó como tal hasta 1885, se detallan las hazañas del ateniense Teseo, seguidos de los hechos de la guerra de Troya hasta el malhadado regreso de los griegos tras la destrucción de la ciudad.

Raras veces se dejan leer bien los manuales y aunque las principales hazañas del repertorio mítico griego —el viaje de los Argonautas, los trabajos de Heracles, la cacería del jabalí de Calidón y el ciclo tebano— se encuentran en su justo lugar, la *Biblioteca* es de consulta y no de lectura continua, puesto que la suma total de las hazañas compendiadas rebasa lo que puede asimilarse de una sentada y su maraña genealógica no es de mucha ayuda al lector moderno en medio de tanto relato laberíntico. Son éstos, sin embargo, rasgos totalmente antiguos. Hace tiempo que se sabe que un formato básicamente igual fue el adoptado por algunos de los primeros prosistas griegos, como Ferécides de Atenas y Helánico de Lesbos. Se ha vuelto incuestionable, en fecha más reciente, que los primeros prosistas tuvieron un antecedente poético en el *Catálogo de las mujeres,* conocido hoy por más de 400 fragmentos y compilado, sin duda en el siglo VI a. de C., a modo de prolongación de la breve lista de héroes de madre divina que aparece al final de la *Teogonía* de Hesíodo. El *Catálogo* no es poéticamente brillante, pero sí de interés porque se concibió indudablemente con un plan unitario y al parecer supo reducir con acierto todo el *corpus* de mitos griegos a una estructura ordenada y consistente en tres grandes familias que comprendían no más de siete generaciones anteriores a la guerra de Troya. Estas tres familias están, además, emparentadas entre sí por matrimonios y migraciones particulares de una a otra parte del mundo griego. Es también notable porque, lejos de excluir a los no griegos, se esfuerza por incorporar antepasados particulares de todos los pueblos contiguos que señalarse puedan: los descendientes de Io comprenden no sólo cretenses, sino también a los epónimos Fénice, Arabo y Egipto, que tienen contrapartidas tanto en la costa septentrional como meridional de Anatolia. Un afán globalizador bastante parecido se refleja en el árbol genealógico de los reyes de Lidia, donde Candaules aparece como descendiente de Heracles, y, de manera más chocante aun, en la genealogía que convierte al epónimo antepasado de los persas en hijo del Perseo griego y Andrómeda: genealogías ambas registradas, sorprendentemente, por el autor que escribió del conflicto entre griegos y bárbaros, Heródoto.

Este aspecto de los mitos griegos no es, desde luego, el que más ha cautivado la imaginación de las generaciones posteriores, pero plantea importantes problemas tocantes a su origen: un pasado genealógico puede ser o no mínimamente necesario para seres de

naturaleza híbrida, como los centauros y los silenos, pero no es fácil borrarlo de la historia de la fuga de las danaidas de la presencia de sus apasionados primos. Es también una faceta que arroja luz sobre las actitudes griegas ante su pasado heroico. En un célebre pasaje de un diálogo platónico, Sócrates pregunta al sofista Hipias cuáles de las diversas especialidades de éste son las que más se solicitan en Esparta. Al oír que los espartanos no se interesan por la astronomía y que saben tan poco de números que no pierden el tiempo con las matemáticas, prueba a sugerir si la retórica y el estudio del lenguaje son más populares, pero también éstos, por lo que parece, son excesivos para las molleras espartanas: de lo único que quieren oír hablar es de «las genealogías, Sócrates: las de los héroes y las de los hombres; los relatos referentes a la antigua fundación de las ciudades; y gustan de todo tipo de historias sobre los tiempos antiguos [*archaiología*]», e Hipias admite haber ganado pericia en este terreno por el solo motivo de que había tal demanda en Esparta (Platón, *Hipias Mayor*, 285 d).

Hay testimonios de que los gustos espartanos se compartían generosamente en todo el mundo griego, mientras que el emparentamiento de héroes y hombres normales indica el papel jugado por el pasado mítico a la hora de valorar las nuevas fundaciones cuando los griegos se expandían en ultramar. Una tradición dominante que se remonta por lo menos al siglo VI a. de C. presenta a las ciudades griegas de Asia Menor fundadas más o menos cuando la guerra de Troya por exiliados mesenios de Pilos, a quienes normalmente se atribuye primero una corta estancia en Atenas. Esto se cree en ocasiones que contiene algo de verdad, pero sin duda está ésta empapada de propaganda: sabemos por una inscripción que los principales ciudadanos de la Mileto del siglo V tenían nombres propios tan típicamente «mesenios» como Cresfontes y, además, por esta época hacía ya tiempo que Mesenia estaba bajo el dominio espartano.[2] Para cualquiera que necesitase antepasados, Néstor y sus hijos, a quienes vemos hacer sacrificios a Poseidón en la *Odisea*, tenían mucho que ofrecer. La propaganda de este tipo continúa hasta bien entrado el período helenístico, con doctos árboles genealógicos que transforman al rey chipriota Ciniras —figura marginal en la *Ilíada* y ausente en realidad de la expedición troyana— en descendiente del ateniense Cécrope y por tanto en escalón intermedio hacia la legitimación de la antigüedad y el carácter auténticamente griego

2. R. Meiggs y D. M. Lewis, *A selection of Greek historical inscriptions*, Oxford, 1969, n.º 43.

de las ciudades de Cilicia e incluso de fundaciones sirias más recientes. En la Italia meridional, la paulatina helenización de poblaciones no griegas se refleja en la afirmación de su ascendencia espartana, y, en fecha probablemente más tardía aun, los nasamones de Libia se convierten en colonia griega de la locrense Narica. El marco tradicional de la genealogía no tenía límites fijados de antemano, hasta el punto de que siempre fue susceptible de adiciones y revisiones. Ideológicamente, un pedigrí mítico expresaba y convalidaba el carácter griego de una ciudad siempre que no estuviera firmemente enraizada como es el siglo II d. de C., las ciudades helenizadas del Asia Menor todavía se lanzan no sólo a la forja de nuevas genealogías para el propio consumo, sino también al visible menester de materializarlas en la iconografía pública de las monedas.

Hesíodo dice que la raza de los héroes es la de los que murieron combatiendo en Tebas y de cuantos participaron en la expedición troyana y tuvieron un destino parecido, definición excesivamente restrictiva y que no se corresponde bajo ningún concepto con la muy compleja realidad del culto de los héroes en la práctica religiosa. Si bien era la imagen dominante del héroe la de un ser humano excepcional que había vivido y muerto —posición intermedia entre la de los dioses y los hombres, y comparable a la de los santos, con la importante salvedad de que la santidad no les era requerida—, son muchos los cultos que se conocen en que el héroe o la heroína parece que no tienen biografía, a veces ni nombre siquiera, sino sólo un habitáculo local. Los comentaristas de la baja Antigüedad, sirviéndose de la sugerencia en cierto modo revisionista que leemos en *Las leyes* (717 a) de Platón, quisieron interpretar que el culto de los dioses y el de los héroes eran diametralmente opuestos, y que la norma era sacrificar animales blancos a los dioses por la mañana y negros a los héroes por la tarde e incluso por la noche. Esto es sin duda demasiado esquemático, ya que lo normal era que todas las ofrendas se hiciesen de día, salvo las de carácter insólitamente siniestro, como la que hizo Odiseo a los muertos (obedeciendo al pie de la letra las detalladas instrucciones de Circe) a la entrada del inframundo. Los héroes se tenían por protectores de una ciudad en medida no menor que los dioses, y a menudo se domiciliaron más fácilmente: en el siglo VI, el espíritu espartano recibió un poderoso estímulo gracias al «descubrimiento» (acicateado por un oráculo) de los huesos de Orestes, que favorecieron una dilatada victoria sobre la arcadia Tegea, y aunque (como se puede leer en Pausanias) el prestigio de las reliquias sufrió una ligera decadencia en la época del turismo imperial, el ateniense Cimón clavó en Flandes una pica

no pequeña cuando se las ingenió para devolver a Atenas los huesos de Teseo que habían aparecido muy oportunamente en la isla de Esciros en 476 a. de C.

En literatura, como no se ignora, los mitos griegos se sometieron a modificaciones y adaptaciones constantes, desde la palinodia de Estesícoro (supuestamente castigado con la ceguera por lo que había dicho de Helena) hasta la negativa de Píndaro a dar constancia del destino de Belerofonte o a representar a Deméter tan glotona durante el llanto por la pérdida de Perséfona como para devorar abstraída el hombro de Pélope que su padre Tántalo ha servido a los dioses; o hasta la representación heterodoxa, sin precedentes cuando menos, que hace Eurípides de Medea, asesina de sus propios hijos (en otros lugares se dice que los mató el pueblo de Corinto).[3] No es fácil valorar la afirmación de Aristóteles que leemos en la *Poética* (1451 b 25) a propósito de las dos clases de trama, la familiar y la inventada, de que la primera pese a todo será conocida sólo de unos pocos, ya que son tan escasos nuestros datos para comprobar esto como para determinar el nivel de alfabetización de la época de los trágicos.

Sin embargo, es desconcertante saber que se hacían modificaciones aun más radicales a nivel popular y que afectaban a la práctica religiosa. Tucídides (V, 11) nos habla de la tajante decisión del pueblo de Anfípolis de erradicar todo rastro de su fundador, Hagnón, en favor del general espartano Brásida al poco de su muerte y premiando los servicios que éste había hecho a la ciudad en la primera década de la guerra del Peloponeso nombrándole fundador y estableciendo juegos fúnebres y sacrificios anuales en su honor. En el siglo siguiente, la condición heroica conoce una expansión violenta y comparable a la difusión de los vehículos a motor en los tiempos modernos. A partir de 300 a. de C. aproximadamente, las inscripciones revelan que hombres y mujeres fundaban instituciones cultuales para perpetuación de su propia memoria como héroes y heroínas. Lo mismo ocurre, sorprendentemente, con la última disposición del filósofo Epicuro, que, a pesar de su muy heterodoxa concepción de la naturaleza de los dioses, se sabe que abogó claramente por la estricta observancia de la religión tradicional. Su testamento dispone se hagan ofrendas heroicas mensuales y anuales en el día de su nacimiento.[4] Con este tipo de inversiones, la condición heroica entra en la época del hombre medio.

3. Estesícoro: Platón, *Fedro*, 243 a; Píndaro, *Olímpicas*, I, 52.
4. Diógenes Laercio, X, 18.

La fecha de esta transición no carece de significado, ya que sólo después de la muerte de Alejandro y la subsiguiente desmembración del imperio en tres partes es cuando se hizo el primer intento sistemático, en la Alejandría ptolemaica, de fundar una biblioteca a gran escala, con un ejemplar por lo menos de cada obra significativa de la literatura clásica. Los eruditos vinculados con este magno proyecto eran todos griegos y, a pesar de la naturaleza multirracial (aunque muy estratificada) del entorno, se manifiestan como más griegos, y considerablemente más doctos, que sus antecesores del continente. En sus escritos creativos (diferenciados de sus obras de erudición) no se volcaron sobre los caminos trillados del mito griego, sino sobre los senderos vírgenes que Calímaco (*Aetia*, fr. 1, 21-8) nos dice le encomendó Apolo cuando el poeta se puso en las rodillas la primera tablilla de escribir. En el peor de los casos, esta tendencia podía dar en una obscuridad casi impenetrable, como el apabullante discurso del guardián que conocemos con el nombre de *Alejandra*, de Licofrón, unos 1.500 versos puestos en boca de una Casandra no menos repugnantemente erudita que sombría y que predice todos los desastres concebibles en un lenguaje tan rebuscado que apenas entenderíamos nada sin la ayuda de algún comentario bizantino varias veces más extenso que el original. Un aspecto más positivo puede verse en la conversión teocritiana del cíclope Polifemo, de inhumano caníbal que fuera en la *Odisea*, donde tergiversa un poco las normas de la hospitalidad y se come a sus huéspedes, en admirador de Galatea, tímido y encantadoramente ingenuo; en la substitución de Eratóstenes del entretenimiento (*psychagogía*) por la instrucción como primero objetivo de la poesía; y en la delicadeza de quita y pon de Calímaco, un poeta a quien Angelo Poliziano, el gran estudioso renacentista, fue el primero en admirar y editar, pero cuya influencia directa en la literatura europea posterior no es fácil rastrear, excepción hecha de la traducción sentimental de un epigrama.[5] El legado helenístico comprende también la versión a gran escala más antigua que ha llegado hasta nosotros de la aventura de los Argonautas, debida al joven contemporáneo de Calímaco Apolonio de Rodas, historia anteriormente conocida sólo por la Pítica cuarta de Píndaro, que toma un «atajo» en el preciso momento en que el relato parece que va a entrar en calor, burlándose así de quien haya leído los detalles an-

5. Teócrito, *Idilios*, 11; Eratóstenes en Estrabón, *Geografía*, I, 1, 10. El epigrama de Calímaco a Heráclito (n.° 2) es muy conocido en la versión inglesa de William Cory (1845).

ticipados y optando por rogar a su patrocinador en favor de un exiliado digno de mérito.

La sofisticación de estos autores es un hecho de capital importancia en la literatura europea, ya que la cautiva Grecia que Horacio representaría cautivando a Roma con su tradición cultural no era la Grecia de Homero ni siquiera la de Sófocles, sino la Grecia supersabia y literaria de los alejandrinos. A esto se debe en parte que las alusiones míticas de poetas latinos como Propercio adopten lo que parece una forma innecesariamente indirecta, y es muy improbable que las *Metamorfosis* de Ovidio —sin duda la fuente singular más importante de la transmisión de los mitos griegos a la Europa occidental y en modo alguno eclipsada por el descubrimiento renacentista de fuentes anteriores— se hubiera estructurado con un formato tan artificial si los preparativos y selección temática no los hubieran llevado a cabo, en parte por lo menos, obras anteriores como las perdidas *Transformaciones* de Nicandro de Colofón.[6]

Los mitos griegos fueron conocidos de los etruscos mucho antes de la época de Calímaco y circulaban ya en buena cantidad (sobre todo la historia del exiliado troyano que sería el personaje principal de la *Eneida* de Virgilio) por la península itálica en fecha sorprendentemente temprana. Vale la pena subrayar, sin embargo, que, a fines de la república, cuando la cultura griega se dejaba sentir profundamente en Roma, entró con ella una duradera tradición de interpretaciones racionales de los mitos según ciertos criterios firmemente establecidos. No es fácil concretar los orígenes de esta clase de especulación. En el *Fedro* platónico, se pregunta a Sócrates si cree que es cierta la leyenda de que Bóreas (el viento del Norte) raptara a Oritía, y responde que podría hacerse el inteligente diciendo que lo que sucedió realmente fue que una racha de viento la precipitó contra una roca, pero que entonces habría que proseguir y vérselas con seres híbridos como los centauros, las gorgonas y las quimeras, y que no tiene tiempo para estas groseras ingenuidades. Sabemos por otro lado que hubo individuos que quisieron desentrañar los «significados ocultos» (*hypónoiai*) de Homero, y hay testimonios de que se esperaba que los mismos rapsodas explicaran los poemas además de recitarlos. No hay duda de que hay mucho en Homero que permite la validez del enfoque alegórico, puesto que el poema presenta no sólo los sueños, sino también los ríos y hasta

6. Por motivos de espacio, lo que sigue se centra sobre todo en los mitos en cuanto tales y en su relación con la prehistoria y la religión, a expensas de la literatura y el arte. Véase luego la lista de lecturas recomendadas.

las súplicas de manera personificada, llamándose incluso a estas últimas, en cierto punto, hijas de Zeus (*Ilíada*, IX, 502). Otros comentaristas, particularmente los estoicos, dieron un paso más allá y convirtieron a las diversas divinidades implicadas en nada más que personificaciones de fuerzas naturales como el aire, el fuego y el agua, es decir, que convirtieron a Homero en exponente del sistema filosófico estoico. La cantidad de divinidades interpretables superaba al de las ideas explicativas que había a mano y de aquí que haya algunas identificaciones sorprendentes: de Apolo y de Dionisos se dijo que representaban al Sol, pero esto puede confrontarse ahora con el comentario de unos versos atribuidos a Orfeo y que está en un papiro encontrado en 1962 en una tumba de Derveni, en Tesalónica, que data sin duda de principios del siglo III a. de C., y en que Zeus se identificaba no sólo con el aire, del que también se dice lo representa el Océano, sino además con Afrodita y con Harmonía.[7]

Un tercer enfoque se asocia con el nombre de Evémero de Mesana, a quien Calímaco calificó de cagatintas delictivo. Evémero dijo que había visitado una isla del Océano donde encontró una inscripción en un monumento que revelaba que todos los dioses habían sido en realidad simples seres humanos, reyes y gobernantes cuya verdadera condición en vida se había malinterpretado luego. Evémero fue traducido por el primitivo poeta romano Ennio, algunos fragmentos de cuya obra se han conservado en los escritos polémicos del cristiano Lactancio. Seguían circulando en consecuencia a fines de la Antigüedad y tanto la interpretación naturalista como la de Evémero encontraron un hueco en los diversos compendios mitológicos en que las fábulas pasaron precariamente de la baja Antigüedad al renacimiento carolingio. La palabra griega alegoría no se atestigua sino hasta la época de Cicerón, pero su trayectoria posterior fue más que suficiente para compensar esta aparición tardía.

En un período en que la actividad cultural es más bien escasa, la alegoría puede parecer a primera vista que es un campo en que aún hay espacio para la originalidad, sobre todo cuando los hiatos entre las facetas exteriores de la figura se someten a interpretación y se piensa que el significado verdadero es suficientemente pasmoso, por ejemplo cuando de la mujer de Odiseo, Penélope, se dice que es el espíritu de la filosofía que combina proposiciones en el telar del silogismo que luego deshace por medio del análisis. También hay una interpretación naturalista: Penélope es una manifestación de

7. S. G. Kapsomenos, *Arch. Deltion*, XIX (1964), pp. 17-25.

la naturaleza que teje la pasajera encarnadura humana en el marmóreo telar de nuestros huesos. Las interpretaciones de esta índole, sin embargo, son en última instancia más arbitrarias que originales, y los términos de la comparación totalmente aleatorios las más de las veces, no seleccionados de un pretérito acumulador de interpretaciones anteriores, sino simplemente tomados como vienen. En la baja Antigüedad, la situación se complicó en virtud de la polémica pagano-cristiana: los paganos, ávidos de defenderse de las furiosas embestidas que sufrían los aspectos más fuertes de los mitos y la religión tradicionales —un blanco no particularmente difícil, ya que los dos habían sido objeto de una crítica continua que se puede remitir al rapsoda Jenófanes, pasando por Platón—, echaron mano de la especie de que había un contenido moral oculto bajo las prescripciones rituales de Pitágoras, de superficie a menudo ruborosamente mundanas, e insinuaron que había una doctrina secreta que se impartía a los iniciados en los misterios.

Los cristianos tenían a mano un repertorio mayor de motivos explicativos, y los triunfos del paganismo anteriores a su derogación constantiniana los podían atribuir a la presencia de malévolos demonios que se albergaban materialmente en el interior de las estatuas de los dioses (se sabe que algunos neoplatónicos se entretuvieron con unos métodos «teúrgicos» de dar vida a las estatuas que tienen lejanos antecedentes mesopotámicos en determinadas ceremonias nocturnas gracias a las cuales se abrían los ojos y boca de las estatuas). Más tarde, luego del triunfo del cristianismo y cuando se admitió que la literatura pagana era un vehículo de educación insubstituible, se utilizó también para dar constancia o de una revelación anticipada de la encarnación o de la distorsión del evangelio en virtud de otros demonios, que, como el Altísimo, se consideraban capaces de intervención directa en obras y palabras por igual.

Dado este trasfondo, a duras penas cabía esperar algún progreso en el estudio de los mitos griegos y romanos. La Edad Media trajo nuevas personificaciones, como los Vicios y las Virtudes, pero la *bella menzogna* de Dante no constituye ningún progreso teórico significativo sobre Platón y Agustín, y el espectro de las interpretaciones de la *Genealogía* de Boccaccio está ya totalmente prefigurado en las de la Antigüedad. No se haría ningún progreso serio en el estudio de los mitos en la Europa occidental hasta que se pudo contar con la gran cantidad de textos antiguos recuperados en los cincuenta años que precedieron a la toma de Constantinopla (1453), y aun así, sus lectores estuvieron mucho tiempo devanándose los sesos con una ingente cantidad de obras que pasaban por lo que no eran,

como los hexámetros griegos judeocristianos que se presentaban en calidad de oráculos sibilinos o los tratados herméticos que hoy se fechan en los siglos II y III d. de C., pero que según la autoridad de los padres de la Iglesia eran antiquísimos, anteriores por supuesto a Moisés. Del mismo Platón se dijo que había visitado Egipto, que allí había estado en contacto con sacerdotes que le habían revelado la verdad del monoteísmo que ellos habían aprendido de Moisés, doctrina que el griego no se atrevió a hacer pública al comprobar la suerte que corría su maestro Sócrates. Un nuevo impulso en esta dirección lo dieron probablemente los primeros griegos que pusieron el pie en Italia: Gemisto Pletón (m. 1452) confeccionó una larga lista de primitivos profetas de la verdad, de los que el más antiguo era Zoroastro, que él situaba a más de cinco mil años por delante de la llegada de los descendientes de Heracles. Es bien sabido, y comprensible, hasta qué punto se pensó que la égloga IV de Virgilio era nuncio del nacimiento de Cristo, pero quizá sea más sorprendente saber que la muy influyente traducción latina que hizo Marsilio Ficino de Platón, financiado por Cosme de Médicis, se interrumpió en 1463 por orden de éste para dar prioridad a la sabiduría de Hermes Trismegisto.[8]

Otro maestro de doctrinas secretas fue el legendario poeta tracio Orfeo, bajo cuya autoría circulaba en la Antigüedad una buena cantidad de hexámetros (incluso un poema épico sobre los Argonautas, cuya tardía fecha no se pudo establecer hasta comienzos del siglo XIX). La autenticidad de los tratados herméticos y los oráculos sibilinos fue finalmente pulverizada por el gran estudioso Isaac Casaubón en el año de su muerte (1614), aunque Orfeo contó con una vida más larga: todavía en 1738, el obispo Warburton manifestaba la opinión (luego refrendada por Voltaire)[9] de que la doctrina secreta impartida en los misterios eleusinos era la doctrina órfica del Dios uno y verdadero, y que la mutilación de las estatuas de Hermes durante la guerra del Peloponeso fue una expresión espontánea de protesta contra el politeísmo, llevada a cabo por los borrachos a quienes Alcibíades reveló ilícitamente el secreto.

Una fuente más de confusión fue la cantidad de tradiciones antiguas sobre los inmigrantes extranjeros. En el libro II de la *Ilíada*, Pélope, el hijo de Tántalo, aparece como antepasado de Agamenón.

8. Los motivos, indudablemente, fueron algo más que novelescos: cf. Eugenio Garin, *Lo zodiaco della vita*, Laterza, Bari, 1976, pp. 72 ss., o en la trad. cast., *El zodíaco de la vida*, Península, Barcelona, 1981, pp. 94 ss. (*N. del t.*)

9. Cf. Voltaire, *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, Hachette, Buenos Aires, 1959, pp. 123-124. (*N. del t.*)

Tucídides, como la península meridional de Grecia se conocía como la isla de Pélope y se creía que el padre de Pélope había vivido en Asia Menor, concluyó que la casa de Atreo era una dinastía invasora, dando así una importancia a su llegada comparable a la de la conquista normanda de Inglaterra. Muchas otras tradiciones por el estilo se interpretaron de esta suerte en la Antigüedad, como la de los «tracios» que colaboraron con Orfeo en Eleusis y, en primer lugar, la del «fenicio» Cadmo de Tebas.

La reconstrucción de la prehistoria a una escala aun más ambiciosa fue una extendida preocupación a partir del Renacimiento. En la Antigüedad, la alegoría se reforzaba frecuentemente mediante el recurso de etimologías más bien insostenibles. A partir del siglo XVI, se trajo también a colación el idioma hebreo a propósito del problema de la prehistoria griega, que al mismo tiempo se quería conciliar con la tradición bíblica. Cosa que se consiguió con medios tan inapelables como identificar a Ifigenia, la hija de Agamenón, con la hija de Jefté, suponer que Deucalión era idéntico a Noé y, en términos generales, dar a los fenicios un papel de intermediarios que rebasaba cuanto informaban directamente las fuentes antiguas. El deseo de conciliar las tradiciones sagrada y profana alcanzó su pináculo en el siglo XVII, y no obstante, a pesar de la cantidad y diversidad de testimonios antiguos, eruditos como G. J. Voss se interesaron en el problema, aunque quizá fuera más bien por lo prácticamente intratable que era el asunto por lo que el resultado fue, incluso, un paso atrás en punto a método. La utilización del material se volvió poco menos que ecléctico, a Noé se le identificaba con los dioses romanos Jano y Saturno, y al buey Apis egipcio que describe Heródoto se lo convirtió en un símbolo del patriarca José. La *Demonstratio evangelica* de P. D. Huet (1679) es por lo menos más sistemática por representar prácticamente a todas las divinidades griegas, de Apolo a Príapo, junto con una serie de figuras míticas como Tiresias y Orfeo, todas ellas poco más que una variante de Moisés (del que los griegos habían aprendido por mediación de Cadmo). Con el mismo estilo, la leyenda de los Argonautas se creyó más tarde derivada del paso de los israelitas de Egipto a Palestina. Lord Herbert de Cherbury fue más allá que Voss al suponer que toda la humanidad tenía un conocimiento innato del Dios uno y verdadero, que la degeneración de una veneración exclusivamente simbólica de las manifestaciones de su gloria en otra idolátrica se debía a manipulaciones de una raza de astutos sacerdotes: una opinión que estaba muy cerca de considerar superflua a la religión cristiana, pero que anticipa también el anticlericalismo que salta a la vista en muchos

que escriben acerca de los mitos y la religión griegos en el siglo XVIII. Es Fontenelle quien representa el punto crítico, no tanto por su escrito sobre el origen de las fábulas, que es original por ver a los mitos como una especie de explicación primitiva pero superficial en el enfoque de los detalles, como por la *Historia de los oráculos* (1687), que es reconocidamente secundaria pero mucho más legible que las dos disertaciones latinas de su fuente inmediata, y que puso freno al recurso de los malignos demonios como medio de explicar el funcionamiento de los oráculos y lo substituyó por la agencia exclusivamente humana del fraude sacerdotal.

En el siglo siguiente, el derrocamiento del monoteísmo primigenio corrió a cargo de la *Historia natural de la religión* (1757), que arguyó que en todas partes le había precedido la idolatría o el politeísmo. En Francia fue Charles de Brosses quien dio mayor circulación a esta tendencia, y, aunque fusiló pasajes enteros de Hume, es cierto que hizo preceder el politeísmo de una etapa anterior, la del culto de los «fetiches», observada en el África occidental por Willem Bosman en 1704, a la que, una vez que se advirtió su carácter universal, parecían referirse las antiguas descripciones de adoración de animales en Egipto y los objetos del culto iconoclasta que cataloga Pausanias. Un nuevo paso, más significativo, en el campo de la interpretación de los mitos, fue el nuevo énfasis en su carácter colectivo o más bien nacional que se advierte en la Alemania de la segunda mitad del siglo: Herder rechaza la opinión de que pueblos enteros sean víctimas ilusas de sacerdotes y chamanes con la observación de que éstos viven con su pueblo y reciben influencia de la imaginación popular. En 1795, F. A. Wolf, que elabora una sugerencia del viajero inglés Robert Wood (1767), puso en tela de juicio la concepción de que Homero era un individuo (concepción rechazada ya en la brillante *Nueva ciencia* de Juan Bautista Vico, cuya versión definitiva se publicó en Nápoles en 1744, aunque no se conoció fuera de Italia hasta el siglo siguiente), y esto condujo a la elaboración de una perspectiva totalmente nueva de la «edad mítica». En la generación siguiente, Karl Otfried Müller rechaza en sus *Prolegómenos a una mitología científica* (1825) la cuestión de si los mitos son creación colectiva o individual, alegando que está mal planteada, ya que su naturaleza inconsciente e inevitable hace que el individuo no sea más que la voz por la que habla el pueblo.

Es patente también en la primera mitad del siglo XIX un nuevo respeto por el fenómeno de la personificación, no al nivel superficial a que los griegos inventaban héroes epónimos, sino como características de la sensibilidad humana y donde el hombre primitivo está,

en la formulación un poco posterior de Augusto Comte, prácticamente limitado a exteriorizar el sentido de la existencia que experimenta en su interior. Que esta tendencia podían observarla sus lectores en ellos mismos lo sugiere el ejemplo del reloj que se detiene, ante el que —observa— la reacción natural inmediata es considerarlo un ser caprichoso de extraña conducta. Esto tiene poco que ver con las observaciones sobre la noción inflexible de mentalidad primitiva que se advierten en el primer volumen de *La rama dorada* de James Frazer y que más tarde se vincularían con el nombre de Lucien Lévy-Bruhl.

La naturaleza colectiva de los mitos pareció, en la primera mitad del siglo XIX, verse corroborada por los cuentos infantiles conservados en la tradición oral y recogidos por los hermanos Grimm. Pese a todo, la tradición alegórica seguía campando por sus respetos y recibió nueva savia en Inglaterra, gracias a Richard Payne Knight, y en Alemania, gracias a Friedrich Creuzer. Por último, como resultado indirecto del descubrimiento de la familia lingüística indoeuropea, Adalbert Kuhn y Max Müller adjudicaron tal prominencia al prototipo de dios uránico compartido por Zeus y Júpiter que enfocaron el tema básico de todos los mitos en tanto que hechos meteorológicos, como el sol obscurecido por las nubes... versión postrimera de las alegorías «naturalistas» de la Antigüedad que convirtió a los factores fundamentales de la formación de los mitos en poco menos que despiste y malentendido. En la segunda mitad del siglo se fomentó un nuevo interés en la evolución de la sociedad humana gracias a una serie de obras de las que la primera fue la de J. J. Bachofen sobre el «derecho materno» (1861), y los mitos griegos se escudriñaron en busca de indicaciones sobre las condiciones sociales y la estructura familiar primitiva, aunque el período durante el que la Antigüedad mantuvo el estatus clásico en este debate fue relativamente breve y una creciente preocupación por el problema del «totemismo» vino a sugerir que se podían encontrar testimonios de valor más directo entre pueblos contemporáneos, sobre todo cuando (como dijo Andrew Lang) el Cielo, para castigar los pecados de los estudiosos, permitía que se descubriera a las tribus septentrionales de Australia central.

Otro avance significativo de esta época es el renovado interés por la naturaleza del ritual y su relación con los mitos, que recibió nuevo empuje gracias a la obra de W. Robertson Smith sobre la primitiva religión semita. En este sentido, ya había aclarado K. O. Müller que el carácter parcial de la profesión sacerdotal en el mundo griego, la ausencia de una organización jerárquica corres-

pondiente al clero y, sobre todo, la falta de contacto entre los funcionarios cultuales de las distintas ciudades excluían la idea de las oleadas migratorias de predicadores orientales, tan a menudo sugerida en el siglo anterior. No se encontrará en Grecia una correspondencia milimétrica entre mito y ritual, y las fábulas etiológicas que se contaban para explicar la institución de ritos y festivales particulares son a las claras una ramificación secundaria del gran núcleo mítico que no arroja ninguna luz sobre sus orígenes. Al mismo tiempo, el estudio detallado ha revelado la presencia de algunos temas reiterativos con aspectos rituales, como el expediente sobrenatural de hacer inmortales a los niños introduciéndoles en un caldero y el intercambio de indumentaria entre los sexos, que es sólo un rasgo de la adolescencia mítica de Aquiles y Dionisos, sino también conocido como característica de las ceremonias nupciales de muchas partes del mundo griego.

Los nuevos enfoques modernos no se pueden exponer aquí con detalle. En el ámbito de la psicología, pocas reinterpretaciones han resultado más impresionantes que el motivo de los deseos incestuosos reprimidos localizado por Sigmund Freud en la leyenda de Edipo, aunque esto no es directamente aplicable al modelo más habitual del héroe exiliado que consigue escapar a sus orígenes, y el parricidio primigenio que Freud esbozara en *Tótem y tabú* es más un mito moderno que una interpretación de los antiguos. En los estudios comparados se ha utilizado con frecuencia la idea jungiana del inconsciente colectivo, aunque lo equívoco del término, unas veces representado como predisposición inherente a ciertos modos de percepción, correspondiente a la idea de instinto en el ámbito de la conducta, otras en términos de contenidos psicológicos latentes, no acabó de resolverlo plenamente ni siquiera el mismo Jung. La antropología de campo ha dado una imagen más nítida de la función, ubicación y tipología de mitos en las sociedades actuales, y en el estudio de los cuentos folklóricos, la compilación de índices temáticos como el publicado por Stith Thompson y sus colegas ha posibilitado el establecimiento bastante preciso de la medida en que los mitos griegos se adaptan a modelos conocidos por otras sociedades. Si bien se nos aparecen hoy con una modalidad menos original de lo que antes se pensaba y por tanto de condición menos clásica, conlleva esto la contraria ventaja de reducir el radio de problemas que podrían plantear, aunque el análisis estructural de los mitos elaborado por Claude Lévi-Strauss durante el último cuarto de siglo no ha resultado menos fructífero en el estudio de motivos y modelos de los mitos griegos que en los de otras sociedades, sobre

todo porque la oposición entre naturaleza y cultura, tomada por Lévi-Strauss de Rousseau, se dio ya y de manera muy consciente entre los griegos mismos. A decir verdad, se les ve ya polemizando con agudeza la naturaleza de la moralidad precisamente en tales términos en el siglo v a. de C.

Que los problemas planteados por los mitos griegos se consideraran prácticamente universales en cuanto al radio de acción era natural en una época en que la historia primitiva de Grecia parecía (como parecía a los mismos griegos) el punto más apropiado en que estudiar la historia primitiva de la humanidad. En el siglo posterior a las excavaciones de Troya, Micenas y Tirinto, la imagen de la Grecia clásica como civilización radicalmente sin precedentes ha sido paulatinamente reemplazada por la de una sociedad que se explica mejor en términos de resurgimiento tras el derrumbe de una estructura más compleja que, aunque con puntos de parentesco con las contemporáneas sociedades-estado de Anatolia y Mesopotamia, era indscutiblemente griega. Los nombres de los dioses griegos encontrados en las tablillas en Lineal B descifradas a partir de 1953 quizás estén todavía por cuadrar satisfactoriamente con los testimonios arqueológicos, y aquí, como en otras partes, no conviene olvidar que las tablillas no tienen por objeto darnos una imagen de la sociedad en que se escribieron. En Mesopotamia se han encontrado ingentes documentos sobre reparto de víveres y en fecha más reciente se han descubierto en cantidades menores en Persépolis, éstas de cuando las guerras médicas más o menos, y sin embargo arrojan poca luz sobre la naturaleza de la economía de estas sociedades y ninguna en absoluto sobre su respectiva literatura; además, la ausencia total —hasta la fecha— de textos literarios de Micenas, Cnossos y Tebas sugiere que hay límites concretos a los que se puede esperar del desciframiento de las tablillas en Lineal A, si es que alguna vez se consigue.

El conocimiento de los mitos mesopotámicos y anatolios, por otro lado, ha aumentado a velocidad creciente, y el descubrimiento del mito hitita (hurrita) de la sucesión, en que una tras otra se van desplazando las dinastías de dioses por medios violentos, ha vuelto a abrir toda la cuestión de las influencias orientales. Hoy se tiende a creer que de aquí partió el modelo de las dinastías anteriores al Zeus de la *Teogonía* de Hesíodo. El relato hitita se ha utilizado incluso para volver a acreditar un documento sospechoso durante mucho tiempo de ser un testimonio de las antiguas relaciones entre Oriente y Occidente, la historia fenicia de Sanchuniathon (anterior según él mismo a la guerra de Troya), basada al parecer en los archi-

vos de un templo escritos en una escritura desconocida y traducidos luego al griego por Filón de Biblos en el siglo II d. de C. Habría que subrayar, sin embargo, que en las citas que han sobrevivido, sea cual fuere la fecha definitiva de los datos no griegos (hay alguna confusión entre Fenicia y Egipto, y las *dramatis personae* incluyen a un muy sospechoso Hermes Trismegisto que hace de escriba de Cronos en la ciudad natal de Filón), el texto en cuestión tiene muchos rasgos que sugieren el influjo helenístico, como el de los «inventores» de los barcos y el empleo de la sal, y hay que trabajarlo con mucha cautela. Sin embargo, han sobrevivido textos en cuneiforme incluso de 75 d. de C. y la relación entre Oriente y Occidente es un tema que seguirá llamando la atención en este y otros campos.

Que los mitos griegos en conjunto datan del segundo milenio a. de C. se sostenía ya mucho antes incluso del desciframiento del Lineal B, en *The Mycenaean origin of Greek mythology* (1931) de M. P. Nilsson, sobre la base de que se desarrollan de forma coherente en zonas que tuvieron poca o ninguna importancia en la época clásica, pero que —hoy se sabe— fueron centros importantes de población en el milenio anterior. Esto se ha aceptado de manera general, aunque quedan pendientes muchos problemas tocantes a la base estrictamente local de dichos mitos. Si bien fue posible que uno o varios poetas jonios del siglo VIII dedicaran todo un poema épico al héroe cuya patria era una pequeña isla situada ante la costa occidental del continente, tal vez parezca cuestionable que las leyendas de tiempo micénicos sobre héroes tesalios como Jasón deban remitirse necesariamente a la misma Tesalia, sobre todo porque el viaje es una condición *sine qua non* de las gestas heroicas, que casi por definición tenían lugar en ultramar y no en la patria.

Lo que ha incrementado en medida considerable nuestro conocimiento de la ubicación de los mitos griegos en el mundo clásico (de un modo que no puede hacer la literatura) es la recuperación y clasificación de la enorme cantidad de cerámica decorada en que se representan escenas míticas y que data en su mayor parte de los siglos VI y V a. de C. A falta de un *corpus* comparable del milenio anterior, la cuestión de los orígenes es problable que en muchos casos haya de quedar abierta. Los mitos griegos, en cualquier caso, no se presentan en la época clásica como simples supervivientes de un período anterior. Por el contrario se someten a un proceso continuo de aumento y adaptación, y por este motivo constituyen el filón natural de las obras maestras de la literatura y el arte griegos. Y mientras que el nacimiento de la primitiva filosofía griega se con-

sidera a menudo una ruptura con las modalidades tradicionales de pensamiento, no se ve tal conflicto en una carta de Aristóteles que nos permite vislumbrar el ocio del filósofo: «cuanto más tiempo dedico a mis menesteres privados —escribe— más me aficiono a los mitos».[10] El deseo de saber en qué vio Aristóteles el punto de partida de la filosofía, lo mismo en lo que tocaba a sus predecesores que en su propia época, no se abandona aquí tanto como se revela bajo otro aspecto cuando, en las pausas del propio discurso, Aristóteles cambia el papel de expositor por el de oyente fascinado.

Lecturas complementarias

La *Biblioteca* de Apolodoro se encuentra, en trad. ingl. de J. G. Frazer (1921), en la Loeb Classical Library. La *Descripción de Grecia* de Pausanias es un repertorio de tradiciones locales vistas por un viajero erudito del siglo II d. de C. (trad. cast. más accesible en *Historiadores griegos*, Aguilar, Madrid, 1969; cf. también, Pausanias, *Descripción de Grecia*, Valladolid, 1946, trad. de Antonio Tovar). Entre los traductores ingleses de las *Metamorfosis* de Ovidio se encuentran Dryden, Congreve y Pope, mientras que de la versión versificada de Arthur Golding (1567, reed. 1965) se sabe que la utilizó Shakespeare; trad. en prosa en Penguin, 1955, reimp. 1961, 1977. [Las traducciones castellanas antiguas de las *Metamorfosis* han conocido mejor suerte que las modernas: cf. la de Pedro Sánchez de Viana (1589), que no es la más antigua, en la Biblioteca Clásica de Madrid, 2 vols., 1910-1911; la más accesible hoy, en la Colección Austral, está un tanto resumida; hay otra versión manual en Ed. Iberia, Barcelona; la colección Alma Mater del CSIC publicó la ed. bilingüe de A. Ruiz de Elvira, aunque sólo hasta el libro X, en 2 vols., Barcelona, 1964-1969; la Fundación Bernat Metge tiene en curso una ed. bilingüe (latín y catalán) de la obra completa de Ovidio.]

De las muchas exposiciones modernas, *La mitología de los griegos* (1951) y *Los héroes de los griegos* (1959), de K. Kerényi, con ilustraciones en la versión inglesa (*The Gods of the Greeks* y *The Heroes of the Greeks*), ahora en ed. de bolsillo por Thames and Hudson, adoptan la forma de relato lineal que se ciñe bastante a las fuentes antiguas y cuentan con buena documentación. Una excelente introducción general, G. S. Kirk, *The nature of Greek myth* (Penguin, 1974). Muchos problemas teóricos y algún material antiguo del Cercano Oriente se analizan también en su *Mito: su significado y funciones en las distintas culturas*, Barral, Barcelona, 1973; sobre lo primero, véase el trabajo más breve

10. Demetrio, *Sobre el estilo*, 144 = Aristóteles, fr. 15, Plezia; cf. *Metafísica*, 982 b 18.

de P. S. Cohen, «Theories of Myth», *Man*, n. s., IV (1969), pp. 337-353. [Un estudio plausible de las tendencias ideológicas subyacentes en las interpretaciones, en Furio Jesi, *Mito*, Labor, Barcelona, 1976, aunque hay que desconfiar de la reseña de traducciones castellanas que aparece en la bibliografía. Por lo que respecta a manuales y diccionarios, casi todos son inútiles por no ofrecer variantes ni citar las fuentes; no escapa a la norma AA.VV., *Diccionario de la mitología clásica*, Alianza, Madrid, 1980, 2 vols., que es el más moderno; el mejor, H. J. Rose, *Mitología griega*, Labor, Barcelona, 1970; interesa por las ilustraciones el por otro lado novelesco Juan Richepin, *Nueva mitología ilustrada*, Montaner y Simón, Barcelona, 1927, 2 vols.; cf. también, A. Ruiz de Elvira, *Mitología griega*, Gredos, Madrid, 1982 (2.ª); J. Alsina, «Ideas fundamentales sobre mitología griega», *Helmántica*, 19 (1955), 111-130.]

Para la interpretación de mitos en la Antigüedad y la Edad Media, Jean Seznec, *The Survival of the Pagan Gods*, Nueva York, 1953 [el texto original es francés: *La survivance des dieux antiques*, 1940], aporta un perfil útil. Un detallado repaso de los primeros enfoques alegóricos, en N. J. Richardson, «Homeric professors in the age of the sophists», *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, n. s., XXI (1975), 65-81. [Para la influencia, en el arte sobre todo, de la mitología griega en el Renacimiento: Edgar Wind, *Los misterios paganos del Renacimiento*, Barral, Barcelona, 1972; Harry Levin, *The myth of the Golden Age in the Renaissance*, Indiana, 1969; Aby Warburg, *La rinascita del paganesimo antico*, trad. it., La Nuova Italia, Florencia, 1966, reimp. anast. 1980; E. H. Gombrich, *Studies in the art of the Renaissance*, Phaidon, Edimburgo, 3 vols., 1966, 1972 y 1976 (alguno de estos vols. se ha traducido al castellano); para el itinerario cambiante de un mito, Dora y Erwin Panofsky, *Pandoras's Box*, Bollingen Foundation, Nueva York, 1962 (2.ª ed. revisada), de la que hay trad. cast., *La caja de Pandora*, Barral, Barcelona, 1975, consultable con reservas.] Para la historia del estudio de los mitos desde la baja Antigüedad hasta el comienzo del siglo XX, la *Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte* (1921) de Otto Gruppe, aparecida originalmente como suplemento al lexicón de W. H. Roscher de mitología griega y romana, es la obra estándar de referencia, con bibliografía exhaustiva, publicada hace unos años en edición de bolsillo, Olms, Hildesheim, 1965. Para la larga historia de las confusiones sobre la antigüedad de las doctrinas de Hermes Trismegisto, Orfeo y Zoroastro, D. P. Walker, *The ancient theology*, Londres, 1972 (hay ed. de bolsillo), es un trabajo concienzudamente documentado desde los padres de la Iglesia hasta fines del siglo XVII y fechas posteriores; véase además Frances A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic tradition*, Londres, 1964 [trad. cast., *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Seix Barral, Barcelona, 1983], sobre todo caps. I-III, XIX. Un útil manual de fuentes es Burton Fieldman y Robert D. Richardson, eds., *The rise of modern mythologie 1680-1860* (Indiana University Press, 1972), con citas y bibliografía abundantes. Frank E. Manuel, *The eighteenth century confronts the gods*, Princeton, 1959, es una exposición excelente de la religión primitiva tal como se veía en el Siglo

de las Luces, sobre todo en Francia. Dos autores brevemente analizados por Manuel reciben un enfoque más sustancioso en sir Isaiah Berlin, *Vico and Herder*, Londres, 1976. [Una útil edición de la *Historia natural de la religión* de David Hume es la preparada por Angel J. Cappelletti para Eudeba, Buenos Aires, 1966.]

Una crítica serena de las teorías antropológicas de los siglos XIX y principios del XX en E. Evans-Pritchard, *Las teorías de la religión primitiva*, Siglo XXI, Madrid, 1973. Un estudio clásico de la tipología de algunos mitos en una sociedad analfabeta, en Bronislaw Malinowski, *Myth in primitive psychologie* (1926), reimp. en su *Magic, science, and religion*, Londres, 1974 (hay ed. de bolsillo), pp. 93-148. Para el *Motif-Index of Folk-Literature* de Stith Thompson hay que consultar la edición corregida y aumentada, Copenhague, 6 vols., 1955-1958.

Claude Lévi-Strauss, *El totemismo en la actualidad*, FCE, México, 1965, reduce esta idea a la dimensión que le es propia. Su obra substantiva sobre los mitos se centra en buena medida en los indios sudamericanos, pero a su temprano artículo «El estudio estructural de los mitos» (1955), reimpreso en *Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1968 y 1969[2] [hay que añadir los tres vols. de *Mythologiques*, Plon, París, 1964-1968, de los que hay trad. cast. en FCE, México, 1968 ss.].

Sobre la relación entre los mitos y el surgimiento del pensamiento filosófico, puede mencionarse con carácter especial el póstumo *Principium sapientiae*, Cambridge, 1952, de F. M. Cornford, y J.-P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Ariel, Barcelona, 1974. [Un enfoque formalista en el contexto de la historia comparada de las religiones: Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, Era, México, 1972; trad. cast. de autores y un texto citado en el presente trabajo: J. G. Frazer, *La rama dorada*, ed. abreviada, FCE, México, 1944, y Lucien Lévy-Brühl, *La mitología primitiva*, Península, Barcelona, 1978, aunque ambos de concepciones totalmente superadas; y *Textos literarios hetitas*, Editora Nacional, Madrid, 1979 (contexto hurrita en pp. 133-214); algunas recientes aportaciones españolas: Carlos García Gual, *Mitos, viajes, héroes*, Taurus, Madrid, 1981, recomendable, y José Bermejo, *Introducción a la sociología del mito griego*, Akal, Madrid, 1979, entre lo confuso y lo mediocre; un libro bellísimo sobre la sexualidad en los mitos griegos, Marie Delcourt, *Hermafrodita*, Seix Barral, Barcelona, 1969.]

E. R. Dodds, «The religion of the ordinary man in classical Greece», en *The ancient concept of progress and other essays*, Oxford, 1973, pp. 140-155, es una pequeña obra maestra, mientras que H. W. Parke, *Festivals of the Athenians*, Londres, 1977, es un somero repaso de la religión estatal de la ciudad en que mejor se conoce ésta. Un repertorio útil de primitivas representaciones visuales es Karl Schefold, *Myth and legend in early Greek art*, Londres, 1966. [Cf. en castellano, Antonio Blanco Freijero, *Arte griego*, CSIC, Madrid, 1971, de inconografía continuable en A. García Bellido, *Arte romano*, CSIC, Bilbao, 1972, reimp. 1979.] Para el período clásico, Jane Henle, *Greek myth: a vase painter's notebook*, Indiana University Press, 1973, es una buena introducción.

ARNALDO MOMIGLIANO

11. LA CULTURA GRIEGA Y LOS JUDÍOS

I

Los textos griegos y hebreos y los testimonios arqueológicos muestran que a partir del siglo X a. de C. por lo menos (por no hablar de la época micénica) hubo marineros, comerciantes y mercenarios griegos en contacto con Palestina. El rey David parece que contrató mercenarios cretenses. En Samaria, la cerámica griega es anterior a la destrucción de la ciudad en 722. En Tall Sukas, al sur de Latakia, de Siria occidental, parece que una colonia griega (incluido un templo) se mantuvo sin interrupciones durante más de un siglo hasta *c.* 500 a. de C. En Ascalón, aparece cerámica griega a fines del siglo VII, en que la ciudad probablemente quedó bajo el dominio egipcio. Cuando los ejércitos egipcios entraron en Palestina en los siglos VII y VI, estaban parcialmente compuestos de mercenarios griegos. Se ha llegado a sugerir incluso que mercenarios griegos de un rey de Judá tomaron una especie de fortaleza de fines del siglo VII (Mesad Hashavyahu), al norte de Asdod. Cuando los judíos volvieron de la cautividad de Babilonia, en el siglo V, se reanudó el comercio con los griegos. Asdod, la capital filistea, ha deparado abundante cerámica ateniense de fines del siglo VI y comienzos del V. Algunos griegos vivieron en Acco en el siglo IV y las primeras monedas de Judea imitan a las atenienses. Como los judíos compartían con los griegos la reputación de buenos soldados mercenarios, hubo otras ocasiones de contacto en los ejércitos de reyes babilonios, egipcios y persas.

No hay síntomas, sin embargo, de que los griegos anteriores a Alejandro Magno conocieran a los judíos de nombre ni tuvieran ninguna información de sus peculiaridades políticas y religiosas. Heró-

doto fue a Tiro, no a Jerusalén. Para él, como para los griegos de su época, los fenicios eran una entidad identificable, a quien se debía, entre otras cosas, el descubrimiento del alfabeto. Parece como si la existencia de los judíos hubiera permanecido en la sombra bajo el nombre de Palestina (Heródoto, II, 104; VII, 89). Los autores judíos de los períodos helenístico y romano se esforzaron por descubrir alusiones indirectas a los judíos en los textos griegos clásicos, pero se quedaron sorprendidos ante la pobreza de los resultados.

A juzgar por la Biblia, los judíos anteriores a Alejandro sabían un poco más de los griegos, pero no mucho. Tenían un nombre para designarles (el corriente en todo Cercano Oriente), Yaván, es decir, Jonia. Tenían también un nombre especial para los habitantes de Chipre, *kittim* (por la ciudad de Kition). El nombre parece que no se limitó a la zona fenicia de Chipre. En la genealogía de los hijos de Noé, de Génesis, 10, Kittim es un hijo de Yaván. En la profecía de Balaam (Núm., 24, 24), los *kittim* han de llegar por mar para combatir en vano con los asirios, lo que puede ser un eco de la guerra entre griegos y asirios a fines del siglo VIII y en el VII a. de C. En la época helenística, Kittim designaba a los griegos en general, los Seléucidas en particular y hasta los romanos. Más aun, Ezequiel y Joel —en pasajes diversamente fechados en los siglos VI o V, incluso después— conocen a los griegos (Yaván) como traficantes de esclavos que compran a los hijos de Judá y Jerusalén. Hay un vislumbre de un mundo superior cuando se menciona a Yaván en el último capítulo de Isaías (¿fines del siglo VI?) como a una de las naciones a quienes Dios manifestará su gloria. Carecemos de testimonios sobre que los judíos conociesen Esparta y Atenas antes de que Alejandro Magno penetrara en Palestina en 332 a. de C.

II

Bajo los persas, Judea era una provincia semiautónoma de la quinta satrapía («del otro lado del río», esto es, del otro lado del Eufrates, mirando desde Persia). Tenía 2.600 km cuadrados y se arracimaba en torno de la ciudad santuaria de Jerusalén. El sumo sacerdote y su sanedrín, que gobernaba el país bajo la supervisión del gobernador persa, tenía que tener en cuenta a los judíos que se habían quedado en Mesopotamia, la hostilidad de los samaritanos y a los poderosos caciques judíos de Amón, los Tobíadas. La calidad del dominio persa no se cuestionó nunca en la tradición judía. Las leyendas bíblicas vinculadas con él (Libros de Ester, Judit y Daniel)

son tan irreales que inhabilitan toda explicación. Pero son coherentemente favorables a Media y Persia: en el Libro de Daniel, el rey Darío se niega a comer y dormir cuando se ve obligado a arrojar a su criado judío al foso de los leones. Aunque Jerusalén y Jericó se rebelaron y fueron castigadas por los persas en *c.* 350 a. de C., como insinúan fuentes clásicas posteriores (Solino, 35, 4; Jerónimo, *Crón.*, II, 113, ed. Schoene), los judíos lo olvidaron. Bajo dominio persa, los judíos habían creado en realidad la teocracia que luego sería el punto ideal de referencia. Nehemías, el cerebro gris que había detrás (*c.* 450 a. de C.), organizó un nuevo equilibrio social saldando deudas, elevando la posición de los levitas, abriendo las puertas de Jerusalén a los judíos inmigrantes y reduciendo la influencia de sus enemigos, los Tobíadas. Además, mediante la prohibición del matrimonio con no judíos vigorizó la uniformidad religiosa (y quizá asestó un golpe a la aristocracia terrateniente) de un modo que resultó aceptable a muchos, aunque es posible que recibiera críticas indirectas en el Libro de Rut. En la nueva sociedad, el culto de Yavé excluía cualquier otro culto, el estudio de la ley sagrada se convirtió en rasgo de distinción social fuera de la casta sacerdotal y la piedad dejó de limitarse a las ceremonias del templo. La figura del escriba —el antecesor del rabino— y la construcción de la sinagoga fueron rasgos característicos de esta combinación de estudio, devoción privada y exclusividad del judaísmo posterior a la cautividad. Aunque la palabra griega sinagoga, *synagogé*, no aparece con esta acepción hasta el siglo I a. de C. (su sinónimo *proseuché*, sin embargo, se encuentra ya en textos del siglo III a. de C.), la institución precede, desde luego, a la dispersión de los judíos por el mundo mediterráneo (la llamada diáspora) que comenzó a fines del siglo IV a. de C. En Judea la nueva educación del laicado contribuyó enérgicamente al mantenimiento del hebreo como principal idioma literario y litúrgico, aunque el arameo no sólo fue el idioma más hablado de Judea, sino que además penetró incluso en la Biblia (Esdras, Daniel).

La exclusividad no había impedido nunca la asimilación inconsciente o subrepticia de las ideas extranjeras. En el período persa, hubo contactos entre magos persas y judíos corrientes incluso a nivel personal, como ha revelado un papiro arameo de la egipcia Elefantina.[1] El demonio Asmodeo, que tan grosero papel juega en el Libro de Tobit, es de claro origen iranio, aunque este libro parece que se escribió en Mesopotamia, en el período helenístico, de la mano de un judío muy piadoso. El tajante dualismo de la llamada Regla de

1. E. G. Kraeling, *Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, 1953, p. 175.

la Comunidad, uno de los rollos del mar Muerto (¿siglo II a. de C.?), tal vez deba algo a la influencia zoroástrica. La palabra *raz*, que alude a «misterio» en el Libro de Daniel, es irania. La influencia irania en el judaísmo y el cristianismo primitivo se ha exagerado sin duda en boca de algunos eruditos, pero no fue insignificante, aunque es difícil fecharla. Puede que se remonte al dominio persa sobre Palestina; o es posible que fuera un hecho inseparable del prestigio universal de los magos en el mundo helenístico.

III

Durante los 120 años que siguieron a la muerte de Alejandro y en que los Ptolomeos de Egipto gobernaron Palestina, la sociedad judía aclimatada bajo los persas pareció capaz de asimilar las conmociones de la nueva situación y adaptarse sin cambios revolucionarios. La administración ptolemaica fue mucho más entrometida y severa que la persa. Sus recaudadores de impuestos estaban en todas partes, y la recaudación de impuestos dio a los Tobíadas una excelente oportunidad de reconquistar el poder de Jerusalén. Los ejércitos griegos solían recorrer el país. Los sumos sacerdotes y la pequeña aristocracia terrateniente vivían mejor que los levitas y las clases inferiores. Muchos judíos eran hechos esclavos, otros se hacían soldados o colonos militares de los reyes helenísticos (sobre todo, claro, de los Ptolomeos). La emigración voluntaria se hizo atractiva... y pospuso los conflictos sociales violentos. Los judíos se convirtieron en uno de los más importantes grupos étnicos de Alejandría, aunque por norma no gozaban de todos los derechos de ciudadanía. Se difundieron por todo Egipto y formaron brillantes comunidades a lo largo del Mediterráneo y el mar Negro. Los Seléucidas favorecieron su asentamiento en Asia Menor. Tenía que haber ya judíos en Roma hacia 150 a. de C. La diáspora fue sobre todo urbana, y afectó a una serie de empleos, pero en Egipto, que conocemos mejor, encontramos también campesinos.

Incluso en Judea se volvió apetecible una educación griega, lo mismo por sus méritos intrínsecos que por su utilidad en el trato diario con los gobernantes. Los Tobíadas estuvieron entre los primeros en tener preceptores griegos. Los centros grecoparlantes se multiplicaron en torno del pequeño territorio de Judea gracias a la colonización y la asimilación de las clases superiores locales. El gimnasio griego comenzó a eclipsar la escuela judía (*yeshiva*) vinculada con la sinagoga. Fuera de Judea, los judíos mesopotámicos conserva-

ron un dialecto arameo como principal idioma hablado. En los demás sitios, los judíos adoptaron el griego. Estudios especiales de unos y las recientes emigraciones de Judea de otros mantuvieron una tónica de contactos con la literatura religiosa en hebreo y arameo de Judea y Mesopotamia, pero la mayoría era incapaz de recitar las oraciones más sencillas en idioma autóctono. Ni siquiera el filósofo Filón parece que era capaz de comprender el hebreo. No extraña que los rabinos posteriores pensaran que los judíos habían merecido el éxodo mosaico por haberse aferrado a su idioma durante el cautiverio.

Es posible que en las sinagogas de judíos grecoparlantes se utilizasen traductores improvisados de los pasajes relevantes de la Biblia, al igual que los traductores al arameo satisfacían las necesidades de los analfabetos de Judea y Mesopotamia. Pero en una fecha temprana como es el siglo III a. de C. se pudo disponer ya en Egipto de una traducción escrita de parte por lo menos de la Biblia. Una leyenda bien acogida en el siglo II a. de C. y que inspiró la «Carta de Aristeas» atribuía la traducción de los Cinco Libros de Moisés a setenta o setenta y dos judíos palestinos enviados por el sumo sacerdote a instancias del rey Ptolomeo II. Ningún otro gobierno griego o helenístico, por lo que se sabe, se involucró en la traducción de libros (mientras que se conoce por lo menos un caso en Roma, donde la traducción de idiomas extranjeros fue más frecuente). La versión griega del llamado código demótico de Hermópolis, que se nos ha revelado gracias al papiro de Oxyrrinco XLVII, 3.285 (publicado en 1978), pertenece a un orden de empresa diferente. La leyenda que explica la versión de los Setenta parece que no tiene ninguna base real y puede compararse con la posterior afirmación de Filón de que Dios mismo aprobó la traducción (*Mos.*, 2, 36). En el curso de unos dos siglos toda la Biblia fue accesible en griego: el último libro que se tradujo fue quizá el libro de Ester en *c.* 77 a. de C. Esta traducción de toda la Biblia (que llamamos Versión de los Setenta por una extensión arbitraria del término) no fue la única que se hizo al griego: conocemos por lo menos otras tres, la de Aquila, la de Símaco y la de Teodoción; pero sí fue siempre la más celebrada. Los judíos alejandrinos se sentían orgullosos de ella por lo menos hasta que la adoptaron los cristianos, y celebraban su ejecución con una festividad anual que, en punto a motivaciones, carece sin duda de precedentes en el mundo helenístico. Se trató probablemente de un hecho único; las tradiciones que afirman la traducción al griego de ingentes escritos zoroástricos son dignas de sospecha.

La emigración de Judea y el cambio de idioma abonaron plausi-

blemente los incentivos de la apostasía. El caso de Dositeo, hijo de Drimilo, un sujeto del siglo III a. de C. conocido por unos papiros, se cita en III Macabeos, 1, 3. Pero parece que la apostasía fue rara y que estuvo más que compensada por el proselitismo. Incluso una dinastía de Adiabene, en la Mesopotamia septentrional, abrazó el judaísmo en el siglo I d. de C. Tampoco hubo ninguna espectacular decadencia en la piedad. Los peregrinajes a Jerusalén mantenían los lazos religiosos y, por lo menos de una minoría devota, cierta competencia lingüística en el hebreo litúrgico. Al templo se mandaban donativos anuales de dinero. La práctica de vivir juntos en lo que serían las juderías favoreció la conservación de las costumbres y creencias ancestrales. Hubo cierto acomodo a las costumbres griegas. El «primer judío griego» es, característicamente, un esclavo de comienzos del siglo III a. de C. que quiso recuperar la libertad encerrándose en el templo oracular de Anfiarao de Beocia.[2] Los judíos se acostumbraron a tomar y recibir nombre griego, no sólo en la diáspora, sino también en Judea. A comienzos del siglo II a. de C., uno de los sumos sacerdotes se llamaba Menelao y uno de los rabinos más populares, Antígono (de Soco). A menudo, los judíos recibían dos nombres propios, uno hebreo para el interior de la comunidad y otro griego para los contactos externos (y posiblemente la vida doméstica). Esta costumbre de los dos nombres parece que la aprendieron de los fenicios. A los judíos les atraían el gimnasio y el teatro. Filón era un aficionado a este último. Es curioso comprobar que en Mileto, en época romana cuando menos, se reservaba en el teatro un sitio especial a los judíos. A Clemente de Alejandría y a Eusebio de Cesarea debemos la conservación de largos fragmentos de una tragedia sobre el Éxodo escrita por un judío llamado Ezequiel. Como la tragedia la cita ya Alejandro Polihístor (véase sobre éste más arriba, p. 181), no puede ser posterior al siglo I a. de C. Está claramente influida por Eurípides, pero se sirve con inteligencia del artilugio del sueño para presentar la figura de Moisés según las ideas judías posbíblicas. De modo parecido, los judíos escribieron epopeyas en griego sobre la historia judía. El «griego de sinagoga» tuvo que haber despertado una sonrisa de vez en cuando, si bien Cleomedes, un vulgarizador de la cosmología de Posidonio (¿siglo I d. de C.?), desacreditó los argumentos de Epicuro comparándolos con lo que se oía en las sinagogas. Sin embargo, los textos judíos escritos en griego que nos han llegado manifiestan un dominio normal de la retórica griega, por no hablar ya de la sintaxis.

2. *Supplementum Epigraphicum Graecum*, XV, 293.

IV

En Judea, como en todas partes, la cultura griega tuvo dos aspectos. Estimulaba formas extranjeras de vida y al mismo tiempo invitaba al diálogo y conocimiento recíproco. El límite más obvio de la curiosidad griega era el lingüístico. Los griegos raramente estaban dispuestos a aprender un idioma extranjero. Mantuvieron esta actitud incluso ante los romanos, cuando pasaron de conquistadores a conquistados. No hay pruebas de que ningún griego dominara el hebreo ni ningún otro idioma oriental para estudiar los libros sagrados de Oriente en el original. Ni siquiera cuando los libros se habían traducido, como era el caso de la Biblia, circulaban aquéllos fuera de los círculos de acólitos. La mayor parte de las alusiones indirectas a pasajes bíblicos que los estudiosos modernos han encontrado en los autores helenísticos es totalmente imaginaria. Nos queda una probable alusión a Deuteronomio, 29, 1 en Hecateo de Abdera —lo que implica más un trato con judíos que conocimiento del texto bíblico— y una muy insegura referencia a la historia de la creación del Génesis en el tratado sobre la naturaleza del mundo atribuido al pitagórico Ocelo Lucano (siglo II o I a. de C.). La primera cita segura de un pasaje bíblico, la referencia al Génesis, cap. 1 que aparece en *De lo sublime*, atribuido a Casio Longino, no es anterior al siglo I d. de C. El conocimiento de la Biblia del cínico Enomao de Gadara, amigo del rabino Meir (comienzos del siglo II d. de C.) se atestigua vagamente en el Talmud. Las alusiones de Galeno y del neoplatónico Numenio de Apamea, de fines del siglo II, pertenecen al muy distinto mundo de la polémica religiosa que acompañó a la difusión del cristianismo. La cita del *De lo sublime* es ciertamente notable: atribuye valor literario a la Biblia, es decir, a algo no griego. Pero el autor del *De lo sublime* manifiesta estar familiarizado con las ideas del retórico Cecilio de Calacte (comienzos del siglo I d. de C.), que fue judío, y que tal vez le proporcionara la cita. Antes de que el cristianismo aumentara el número de lectores del Antiguo Testamento, la Biblia fue esencialmente patrimonio de los judíos.

Sería interesante saber si alguno se hizo prosélito judío alguna vez *porque* hubiese leído la Biblia. Aunque Juvenal da por sentada la familiaridad con la obra mosaica en su retrato del prosélito judío, no está muy claro qué se pensaba que debía saber el prosélito. Sabemos muy poco de la instrucción de los prosélitos del judaísmo, por no hablar de los simpatizantes que no querían ser del todo judíos

y que se conocían como «temerosos de Dios» (lat. *metuentes*); a decir verdad, es incompleta hasta la imagen que tenemos de la iniciación de los catecúmenos cristianos a la Biblia. La impresión general que nos permiten los testimonios es que no se hizo por mediación del Libro, fuera cual fuese el conocimiento que tuvieran de él los gentiles del pueblo. El proselitismo judaizante fue asunto al principio de atracción por cierto tenor de vida, determinadas ceremonias religiosas y tabúes, y, entre los más cultos, una idea concreta del Dios y de la creación según señalaba el absoluto rechazo judío de los cultos paganos. Los prosélitos podían volverse tan duchos en el estudio de la Biblia que fueran capaces de traducirla al griego, como hizo Aquila en tiempos de Adriano. Y ellos y sus hijos podían también ser rabinos respetados, como el rabino Meir, de quien dice la leyenda descendía del emperador Nerón (Talmud de Bab., *Gittin*, 65 a). Pero esto señala la profundidad que podía resultar de una conversión al judaísmo cuando era total.

Los autores griegos que hablan de los judíos y el judaísmo confían en la observación y las conjeturas personales, si no en lo que oyen. Lo más que puede esperarse aquí es una imagen del judaísmo acorde con las categorías de la etnografía griega. Platón y sus discípulos habían preparado a los griegos para apreciar la sabiduría oriental. Cuando los judíos fueron descubiertos por los griegos a fines del siglo IV a. de C., se les aparecieron, de forma muy natural, como una especie de variante de los brahamantes o los magos persas. Teofrasto, el discípulo de Aristóteles, los consideró el primer pueblo que había abolido los sacrificios humanos (tal vez hubiera sabido de oídas la fábula de Isaac): un pueblo filosófico que contemplaba las estrellas y las invocaba en sus oraciones, y que ayunaba con frecuencia. Otro filósofo peripatético, Clearco de Soli, en un diálogo sobre *El sueño* hace que su maestro Aristóteles hable de su encuentro (sin duda ficticio) con un judío «griego no sólo de idioma, sino también de alma»: es indudable que este judío tenía cosas interesantes que decir acerca del sueño, es decir, acerca de la conducta del alma humana durante el sueño, pero la cita indirecta termina demasiado prematuramente para satisfacer nuestra curiosidad. Según Clearco, los judíos eran para Aristóteles descendientes de los filósofos indios llamados «Kalanoi». La comparación entre los judíos y los filósofos indios la hizo también la gran autoridad sobre la India, Megástenes (comienzos del siglo III a. de C.). La reputación filosófica de los judíos la da por sentada Hermipo todavía (fines del siglo III), cuando declara a Pitágoras discípulo de pensadores judíos. Posidonio, que escribe probablemente tras la intervención de

Pompeyo en Judea, es quizá el último en subrayar el valor filosófico de las enseñanzas de Moisés en tanto que dirigente político y religioso. En esta época dicha interpretación había perdido ya la función que hubiera podido tener cuando se formulara dos siglos y medio antes, y ya no servía sino para contrastarla con la situación del momento.

Aun en el clima de idealización de fines del siglo IV a. de C. hubo de elaborar Hecateo de Abdera una versión más compleja cuando resolvió presentar a los judíos en su imagen de la historia y la sociedad egipcias. Los judíos volvieron a ser una fuerza con que había que contar en el Egipto contemporáneo de Ptolomeo I. Su leyenda nacional había dado un lugar preponderante al ascenso de José a la pirámide del poder egipcio y al éxodo subsiguiente de los descendientes de Jacob. No sabemos si los egipcios habían reaccionado ante aquellas tradiciones antes de Hecateo; ni si vinculaban de algún modo el éxodo con la derrota de los hicsos. Hecateo conoce el éxodo y lo presenta como un proceso de expulsión de los extranjeros de Egipto. Simpatiza con los extranjeros, entre los que incluye a Dánao y a Cadmo. Los judíos capitaneados por Moisés se detuvieron en Palestina, mientras que Dánao y Cadmo arribaron a Grecia. Moisés estaba en la gran tradición de los cabecillas filosóficos; fundó el templo de Jerusalén, dictó leyes, dividió la tierra en partes iguales y las hizo inalienables. Si había rasgos duros y misantrópicos en sus leyes, la experiencia del exilio era suficiente explicación. El mismo Hecateo admitía que esta imagen de Judea no correspondía ya a la realidad contemporánea. Lo que importaba era la proyección en el pasado de las fricciones que creaban entre judíos y egipcios la instalación de aquéllos en Alejandría y otras partes bajo los auspicios de los conquistadores macedonios.

Flavio Josefo dedica largos fragmentos de su *Contra Apionem* a denunciar la versión hostil del éxodo que el sacerdote egipcio Manetón había dado, al parecer, en su historia de Egipto, escrita en griego en *c.* 270 a. de C. La identificación de los judíos con los hicsos había adquirido un tono más desagradable en virtud de una ulterior identificación de los judíos con los leprosos. Ninguna otra fuente antigua atribuye estas anécdotas a Manetón, y hay por otro lado unas cuantas dificultades internas en la versión de Josefo. Cabe preguntarse si no se sirvió de un texto interpolado de Manetón (como, junto con otros apologetas judíos, se sirvió de un texto interpolado de Hecateo de Abdera). En cualquier caso, había versiones contrarias del éxodo procedentes de fuentes egipcias. Mientras los judíos se llevasen relativamente bien con la población griega de Alejandría

y contasen con el apoyo de los Ptolomeos, la hostilidad egipcia carecía de importancia decisiva. Mayores fueron los peligros de los judíos egipcios que se involucraron en exceso en las facciones que escindieron a la monarquía macedonia en Egipto durante los siglos II y I a. de C.

V

En términos generales, los testimonios indican que los judíos de Egipto mantuvieron el prestigio, ganaron en prosperidad y fomentaron una fisonomía intelectual propia por lo menos hasta 50 d. de C. En el siglo III a. de C., un historiador, Demetrio, preparó para los lectores griegos uno de esos informes que los no griegos daban al parecer a los griegos a propósito del propio pretérito. Más tarde, en el siglo II (?) a. de C., Artapano escribió una biografía de Moisés en que éste aparecía de maestro de Orfeo y legislador de los egipcios antes de convertirse en adalid del éxodo. Según Artapano, Moisés introdujo el culto de los animales entre los egipcios. Al parecer, estallaba la rivalidad entre el rey de Egipto y Moisés, pero éste, claro, tenía a su favor a los egipcios y etíopes normales y corrientes. En el mismo siglo, la *Carta de Aristeas* no sólo difundió la leyenda de que Ptolomeo Filadelfo había dispuesto la Versión de los Setenta, sino que presentaba a este rey en amistosas polémicas con los sabios judíos. Si la historia de *José y Asenat* (difícil de fechar) pertenece a este período, idealiza paradigmáticamente el amor entre José, el advenedizo bíblico, y Asenat, la hija del sumo sacerdote de Heliópolis, que se hace prosélita judía. A eso de 160 a. de C., aplicó Aristóbulo el método alegórico de los griegos a la interpretación de la Biblia y dedicó a Ptolomeo VI una explicación de los Libros de Moisés. Por lo que II Macabeos trata a Aristóbulo de maestro de Ptolomeo VI. Aristóbulo creía que Pitágoras, Platón y algunos poetas «antiguos» —como Homero, Hesíodo, Orfeo y Arato— habían aprendido de los libros mosaicos, naturalmente en una traducción prealejandrina. La existencia de una versión anterior a la de los Setenta se insinúa también en la *Carta de Aristeas*, cuando afirma que el historiador Teopompo (siglo IV a. de C.) se volvió loco cuando quiso leerla. Aristóbulo, por los fragmentos que restan, revela que circulaban versos falsificados o adulterados de poetas griegos para demostrar que éstos conocían el judaísmo. Es probable, por tanto, que otros ejemplos de falsificaciones que nos han

llegado (por ejemplo, un poema moral de Focílides) se elaborasen en Egipto.

La inseguridad respecto del origen y cronología de los textos judeohelenísticos no nos permiten seguir el desarrollo del pensamiento que conduce a la filosofía de Filón en la primera mitad del siglo I d. de C. El mismo Filón reconoce vagamente haber tenido antecesores. Sin duda hubo incontables ocasiones en que se reinterpretó la religión judía según la filosofía griega en las sinagogas y escuelas judaicas de Alejandría. Un evidente candidato al título de antecesor de Filón es el desconocido responsable de la *Sabiduría de Salomón*, que se dirige a los reyes de la Tierra y les invita a practicar la sabiduría, mediadora entre Dios y el hombre. Pero el libro no tiene que ser por fuerza fruto de un autor sólo, y el violento ataque del final contra los egipcios (caps. 16 ss.) acaso sea excesivo para un judío egipcio. En términos generales, conviene advertir que no hay motivo para limitar a los judíos egipcios las actividades filosóficas que culminan en Filón.

VI

Jerusalén y no Alejandría fue el lugar en que se agotó el futuro del judaísmo.

Hasta la víspera de la persecución de Antíoco IV (170 a. de C.) cabe pensar que el helenismo creó muchos menos problemas, al parecer, en Judea que entre los judíos de Egipto. Sin embargo, aun limitándonos a la interpretación de los dos textos que es más probable pertenezcan al período de la pacífica penetración de la cultura griega en Judea —el *Eclesiastés* o *Qohelét* (¿fines del siglo III a. de C.?) y el *Eclesiástico* de Ben Sirac (comienzos del siglo II, el primer texto hebreo que cuenta con autor identificado con seguridad)—, no podemos menos de descubrir reacciones ante el helenismo que son tanto más profundos cuanto que a los griegos no se les menciona. El Eclesiastés no tiene la menor duda acerca de la omnipotencia de Dios, que es el Dios de los Padres. Pero ha perdido el sentido de la historia o, mejor, el sentido de la dirección de los hechos que caracteriza a todos los demás textos bíblicos, entre ellos quizás incluso el de Job. Deambula en una maraña de reflexiones e interpretaciones que sería demasiado cómodo motejar de epicúreas y escépticas. Si la obscura palabra *qohélet* significa 'orador, predicador, asambleísta', es posible que aluda a los predicadores callejeros del mundo helenístico. El hombre que preparó la obra de Qohélet y

que parece le conoció en persona lo describe como a sabio que «enseñó también ciencia al pueblo, / y pesó y examinó, compuso numerosos proverbios» (12, 9). Pero Qohélet no enseñó las pautas de una vida diferente y mejor, como un filósofo griego; pues «vi respecto a todas las obras de Dios / que no puede el hombre descubrir las obras que se ejecutan bajo el sol» (8, 17).[3]

Ben Sirac, que había meditado el Eclesiastés, reaccionó contra todas las tentaciones del mundo extranjero alineándose en la escuela de los sabios de la tradición hebrea, de Enoc al sumo sacerdote Simeón, recientemente fallecido. El elogio de los patriarcas que hace Ben Sirac pudo haber estado bajo la influencia formal de la biografía helenística: a decir verdad, nos recuerda los *elogia* romanos y el libro VI de la *Eneida* virgiliana, aunque esto habría sorprendido a Ben Sirac. El objeto del elogio es el claro repudio del saber heleno. La figura capital es Arón, el sumo sacerdote; su consejo se orienta hacia la colaboración armónica del templo y la sinagoga. Unos años después de lo escrito por Ben Sirac, el rey Antíoco IV, con la ayuda de los sumos sacerdotes judíos y de buena parte de la clase alta judía de Jerusalén, incluidos los Tobíadas, transformó la ciudad-templo en una *pólis* griega, con los jóvenes desnudos del gimnasio como rasgo dominante. La preocupación de Ben Sirac no había carecido de fundamento. Poco a poco, el culto de Yavé se helenizó y se convirtió en el de Zeus Olímpico; el sabat y la circuncisión se prohibieron y los libros de la Torah se quemaron.

El paso del dominio ptolemaico al seléucida fue un factor decisivo en esta crisis de Judea. Los Ptolomeos no se propusieron la helenización como programa político; antes bien, se sentían satisfechos de servirse de judíos en la administración egipcia. Los Seléucidas confiaron siempre (aunque con resultados irregulares) en los enclaves urbanos de tipo griego, así como en la lealtad griega, para mantener unido su gigantesco estado plurinacional. Tras la desastrosa paz con los romanos en 188 a. de C., los Seléucidas comenzaron a temer la deslealtad en medida creciente y a necesitar el dinero de los santuarios. Pero la alternativa entre el judaísmo tradicional (según lo estableciera Nehemías) y la helenización fue un dilema real para muchos judíos, no sólo en Judea. Sabemos muy poco de la instalación de los judíos en Asia Menor y en Europa. Pero cuando Flavio Josefo nos aporta testimonios, encontramos a los judíos con

3. Texto castellano tomado de *Sagrada Biblia*, versión crítica sobre los textos hebreo y griego por J. M. Bover y F. Cantera, Editorial Católica, Madrid, 1961[6]. Algunos nombres hebreos se han modificado siguiendo la lección de esta traducción. (*N. del t.*)

problemas con las autoridades locales y la opinión dominante a causa de su inconformismo. Los helenizantes entre los judíos de la diáspora y los helenizantes de Judea tuvieron que estimularse mutuamente. Tenemos una inscripción de Yaso, Asia Menor, que nos dice que Nicetas, hijo de Jasón el jerosolimitano, donó la cantidad de 100 dracmas para la fiesta del dios Dionisos (*Corp. Inscr. Jud.,* 749). En Judea, la helenización fue a las claras una actitud de la clase dominante, mientras que los conflictos y los enfrentamientos de grupos estaban a la orden del día: lo que no pasan de insinuaciones en el Eclesiastés y el Eclesiástico se vuelven afirmaciones definidas en fuentes posteriores, como el Libro de Enoc, 95-105 (¿fines del siglo II?). La victoria definitiva de los hermanos Macabeos sobre lo que el contemporáneo Daniel llama abominación de la desolación fue equivalente a una revolución social parcial, en que el bajo clero reemplazó a la élite, parte de la aristocracia huyó a Egipto y otros lugares, y los sirios que vivían en Palestina fueron atacados sin piedad con las previsibles consecuencias en punto a desplazamiento de riqueza y suelo.

La guerra civil no se podía combinar durante demasiado tiempo con una política agresiva hacia Transjordania, Idumea, Galilea y las ciudades griegas de la costa. A medida que se iba obteniendo poco a poco la independencia política con ayuda de los romanos, había que ir vigilando las reacciones en Roma. La simple formación de nuevos lazos políticos implicaba cierta admisión de formas griegas de vida. Se explotaron leyendas antiguas sobre los orígenes comunes de judíos y espartanos. El Eupólemo que fue a Roma a negociar la alianza en nombre de Judas Macabeo es probablemente el autor de un libro en griego sobre los reyes de Judá, en que Moisés inventa el alfabeto y Salomón prosigue la política expansionista de los asmoneos. Incluso la primera historia de la revolución macabea, escrita en cinco libros por Jasón de Cirene (*c.* 106 a. de C.) y resumida en II Macabeos (¿*c.* 124 a. de C.?), da pruebas de helenización; la historia se cuenta en griego con el estilo de la dramática historiografía popular. No hay límite al recuento de la penetración de palabras, costumbres y usos intelectuales griegos en Judea durante el dominio de los asmoneos y el subsiguiente reinado de Herodes. Las afirmaciones contradictorias de la literatura talmúdica a propósito del valor y legitimidad del conocimiento del griego se basan en la realidad del poderío e influencia de la cultura griega en Palestina. Los rabinos adoptaron normas hermenéuticas derivadas de la tradición griega; otro tanto ocurrió con la terminología jurídica de los griegos; el griego se utilizó en inscripciones sobre objetos rituales del tem-

plo; y una sinagoga de Cesarea se servía del griego para la liturgia. Un célebre paso talmúdico (Babil., *Sotah,* 49 ss.) habla de 500 estudiantes de sabiduría griega y de 500 de sabiduría hebrea en la escuela de Gamaliel II (*c.* 100 d. de C.), lo que es un corolario simbólico de la penetración de la cultura griega en las escuelas rabínicas. Y sin embargo, los resultados del movimiento macabeo no obraron en contra de las premisas antihelénicas del movimiento mismo. Por debajo de la superficie de la sociedad judaica de los dos siglos comprendidos entre 150 a. de C. y *c.* 50 d. de C., dominaron dos fuerzas que, ora combinadas ora enfrentadas, apartaron el judaísmo del helenismo.

Una de ellas es apocalíptica. Las profecías, en el sentido corriente bíblico, se habían agotado: no hubo ningún profeta que advirtiera o guiase a los judíos durante ni después de la revuelta macabea. La nostalgia del profetismo es posible que contribuyera a la popularidad de sucedáneos de naturaleza equívoca como son los oráculos sibilinos. El profetismo murió porque las nuevas esperanzas eran mucho más radicales y dramáticas y se dilataban hasta el terreno de la vida futura, inexistente en los profetas bíblicos. Los autores apocalípticos, de manera significativa, atribuían sus enseñanzas a hombres del pasado, de Adán a Daniel. No hay, desde luego, uniformidad alguna en las visiones del futuro que se contienen en Daniel, Enoc (en realidad un conjunto de obras), los Jubileos, el Testamento de los XII Patriarcas y los diversos textos conocidos como rollos o manuscritos del mar Muerto. Pero están más o menos de acuerdo en dividir la historia en «este mundo» en que reina Belial y el «mundo venidero» que pertenece al sol de justicia. La idea del Mesías acabó por vincularse con el fin de los tiempos, en que los muertos resucitarán para recibir el premio definitivo. Para esta literatura apocalíptica el fin de los tiempos es a menudo un regreso a los acontecimientos de la creación. La gran contribución a nuestro conocimiento de la literatura apocalíptica que ha significado el descubrimiento de los rollos del mar Muerto es que ha puesto al descubierto uno de los centros de difusión de tales creencias. Se trataba de una comunidad monástica caracterizada por una encendida hostilidad hacia la clase dominante de Jerusalén, por un código minucioso de conducta cotidiana y por un esquema dualista de las cosas. Poco importa si es lícito identificar o no a esta comunidad con los esenios conocidos por Flavio Josefo y otras fuentes.

La otra fuerza que tendía al distanciamiento respecto del helenismo era el fariseísmo, más próximo a la tónica principal de la vida judaica después de Esdras y Nehemías. Primero los *jasidim*

('piadosos') y luego sus sucesores los fariseos fomentaron un tipo de oposición a la aristocracia que, con el apaciguamiento de la revolución macabea, se había formado otra vez en torno al templo y adoptado el nombre de saduceísmo. A diferencia de los saduceos, los fariseos creían en la inmortalidad del alma y la resurrección de los muertos. Distaban de ser insensibles a las expectativas apocalípticas. Pero practicaban *ante litteram* la normativa de Hillel (fines del siglo I a. de C.) de no aislarse de la comunidad. Es característico que cuando vienen a controlar la vida religiosa judía a partir de la destrucción del segundo templo, eliminan todos los libros apocalípticos, salvo Daniel, del canon de la Sagrada Escritura. Su objetivo principal era servirse de la sinagoga y de la escuela para regular, mediante la multiplicación de normas, la santificación de la vida cotidiana. Al insistir en el valor de la tradición oral, el estudio y la laboriosidad, se diferenciaban de los saduceos, que controlaban el Templo, mantenían la interpretación literal de la ley escrita y se oponían al aumento de los mandamientos o *mitzvot*. Por otro lado, miraban con desprecio a «las gentes de la tierra», los judíos que no se preocupaban de los estudios, ni de la pureza ritual ni del pago escrupuloso de los diezmos sagrados. Los fariseos confiaban en Dios y creían que Dios confiaba en ellos de un modo directo y sin más mediación que la Ley (la Torah). Estaban preparados para vivir y morir por y para la Ley. El martirio se elevó —por primera vez en la historia— a la categoría de ideal: y el ideal se sometía a la prueba de la realidad.

Aunque no hay conexión exclusiva entre los fariseos y los «sabios» —es decir, los maestros y estudiosos que ganaron autoridad personal o en tanto que escuelas desde el siglo II a. de C. hasta fines del siglo II d. de C. (y después)—, los sabios solían ser fariseos y el talante del sabio fue haciéndose cada vez menos diferenciable del fariseo. Los sabios casi nunca menospreciaron la fuerza y atractivo de la civilización griega. Tampoco fueron demasiado intransigentes con cuantos sucumbían a ella. El gran rabino Elisha ben Avuyah, apóstata por influjo del pensamiento griego a comienzos del siglo II d. de C., fue tratado con más tristeza que desprecio en la tradición talmúdica. Se dice claramente que su discípulo, el rabino Meir, jamás rompió la amistad que le unía a él. Pero lo que los sabios enseñaban de Dios, la Ley las relaciones de los judíos entre sí y entre judíos y gentiles sumaban en conjunto un repudio de la cultura griega. La prueba era la Torah, pues «hasta un gentil, si practicaba la Ley, es igual al sumo sacerdote» (*Sifra*, 86 a, ed. Weiss).

Ya se mire a los agoreros apocalípticos, ya a los rabinos huma-

nistas (dos grupos que, subrayamos otra vez, no es fácil diferenciar), se trataba de un mundo distinto del de los vecinos gentiles. No había conflictos económicos serios entre judíos y gentiles. Los judíos se encontraban en demasiadas ocupaciones laborales para hacerse odiosos. En todos los papiros no hay más que una sola queja acerca de los prestamistas judíos (*Corp. Papyr. Jud.*, 152) y ésta corresponde al siglo I d. de C. La línea divisoria corría con precisión entre judíos y gentiles. Dada la desidia griega en punto a idiomas y tradiciones extranjeros, quizá no sea sorprendente que hubiera informes derogatorios sobre la religión judía con creciente frecuencia. Lo cierto es que la simpatía inicial de los intelectuales griegos a fines del siglo IV a. de C. fue substituida por subterráneas tendencias hostiles o, cuando menos, irónicas. Mnaseas, del siglo II a. de C., es el primer autor, que sepamos, que habla del culto del Asno en el templo de Jerusalén. Más o menos en la misma época encontramos los primeros rumores acerca de sacrificios rituales de extranjeros. Ambas especies se extendieron más tarde, por supuesto, a los cristianos. La acusación de homicidio ritual contra los judíos parece que no obtuvo mucha difusión, pero la curiosa idea de que el Dios judío era iconográficamente comparable a la figura de Tifón-Seth ganó cierta credibilidad incluso en un admirador de Moisés como Posidonio, y todavía habría de repetirla Tácito.

VII

Muy poco se conoce de los judíos babilonios, ya bajo dominio parto en los dos siglos que precedieron y siguieron a Cristo. De lo poco que sabemos podemos suponer que, a grandes rasgos, siguieron el liderazgo religioso de los judíos palestinos y que fueron imbuyéndose en medida creciente de principios farisaicos. Lo más notable —y decisivo para lo que aquí interesa— es la conformidad de los judíos de la diáspora griega y en particular de Egipto.

Sabemos que los cabecillas palestinos se cuidaban de tener la aprobación y obediencia de los judíos egipcios. Durante mucho tiempo necesitaron el apoyo —o por lo menos la neutralidad— de los Ptolomeos en sus luchas con los Seléucidas. Cuando uno de los miembros de la familia de los Oníadas —los sumos sacerdotes anteriores— fundó un templo hebreo en Leotópolis, Egipto, y lo convirtió en centro de recluta de mercenarios judíos, fue un imperativo para los jerosolimitanos el callar la rivalidad de Leontópolis sin ofender a los Ptolomeos. En esto se salieron con la suya. Las cartas prolo-

gales de II Macabeos revelan los repetidos intentos de las autoridades de Jersualén por convencer a los judíos egipcios de que se uniesen a los palestinos en la celebración de la fiesta (Hanuqqah) de reconsagración del templo de Jerusalén tras la profanación de Antíoco IV. Esta publicidad de festividades nuevas era un rasgo corriente en el mundo helenístico en general. Los sabios palestinos aceptaron el griego como idioma a que podía traducirse la Biblia; un sabio por lo menos estaba convencido de que era el único idioma (*Mishnah, Megillah*, 1, 8). Alrededor de 132 a. de C., un judío palestino que se había trasladado a Egipto tradujo el Eclesiástico al griego para que la diáspora dispusiera del pensamiento conservador de Jerusalén. La traducción del hebreo (o el arameo) al griego era un hecho frecuente: otro ejemplo es la versión de I Macabeos, una historia muy piadosa de la revuelta macabea, escrita en estilo bíblico a fines del siglo II a. de C.

Los judíos de Egipto estaban satisfechos, al parecer, de seguir la directriz palestina. La *Carta de Aristeas* subraya la aprobación jerosolimitana de la Versión de los Setenta: el mismo sumo sacerdote de Jerusalén había elegido a los traductores. El libro III Macabeos (¿siglo I a. de C.?) imita a II Macabeos y quiere demostrar que los judíos egipcios, al igual que los palestinos, sufrieron persecución bajo Ptolomeo IV Filópator. Parece que no hay base histórica para el relato, que es un documento de solidaridad entre los judíos egipcios y palestinos. El libro tercero de los *Oráculos sibilinos* —composición judeoegipcia cuya parte más antigua se remonta a la rebelión macabea y la más moderna a la época de Augusto— apoya a los judíos palestinos en sus luchas con los Seléucidas y luego con los romanos. Nada puede interpretarse aquí en favor del templo cismático de Leontópolis. La Sibila, hasta donde se la convenció de que hablase por los judíos, no parece que se inclinara mucho por el judaísmo alejandrino.

VIII

Se ha vuelto muy difícil dar una acepción precisa a la noción de judaísmo alejandrino («helenístico»), de que se sirvieron los estudiosos del siglo XIX para oponerla a la de judaísmo palestino («normativo»), con sus implícitas consecuencias para el desarrollo del cristianismo.

Dada la informal organización de la diáspora judía, hay que suponer un amplio espectro (personal, sectorial y local) de actitudes

ante el mundo, en modo alguno uniforme, que la rodeaba. Sabemos por casualidad, precisamente de Alejandría, que dos facciones judías rivales enviaron dos embajadas distintas a Roma (*Corp. Papyr. Jud.*, 153). Es inevitable que especies diferentes de testimonios narren historias diferentes. Es difícil asegurar si los epitafios del cementerio de Leontópolis señalan una helenización más intensa que los documentos judíos de manumisión por lo que era célebre Panticapea, en la península de Crimea. ¿Quién sabe hasta qué punto era típico (¿de qué?) el discurso griego sobre el matrimonio que corre bajo el título de IV Macabeos (siglo I d. de C.)? Si bien muchos judíos se daban a la magia y gozaban de reputación al respecto entre los gentiles, sería absurdo sugerir que eran judíos heterodoxos. E. R. Goodenough quiso dar a esta idea de judaísmo alejandrino el macizo apoyo del testimonio arqueológico, que tan meritoriamente recogió en doce volúmenes de *Jewish symbols in the Greco-Roman period*. Lo más que pudo demostrar fue que los judíos no evitaban, de manera sistemática, objetos con símbolos paganos: es decir, que vivían en un mundo pagano.

Filón de Alejandría (siglo I d. de C.) presenta un problema distinto que no permite las generalizaciones. Aceptaba la Ley, la Torah, tal como la conocía, y recomendaba su observancia. Aunque partidario práctico de la interpretación alegórica, no aprobaba a los judíos que convertían el simbolismo de la Ley en pretexto para soslayar la observancia literal (*De Migr. Abr.*, 88-93). No contribuyó seriamente, sin embargo, a la jurisprudencia judía. Leyó el Pentateuco como un mapa para viajar hasta Dios. Amaba a Dios realmente y sabía que todo lo bueno era un hermoso don del Cielo. Basaba el conocimiento en la revelación y experimentaba personalmente la revelación en el ascenso de su alma a Dios por mediación de la Palabra: el Logos (*Somn.*, 1, 65 ss.). Lo que contemplamos lo describía gustoso en el idioma de los filósofos griegos (Platón, los estoicos) que admiraba; esta coincidencia le daba mayor convicción. Poco había en su enfoque que fuera aceptable por aquellos judíos que leían la Biblia para aprender las disposiciones divinas o para rezar a Dios. Es característico que Filón no se preocupase mucho de los Salmos ni de los Profetas. Tampoco había mucho en Filón que atrajese las simpatías de los gentiles. De éstos, los que querían filosofía tenían una mejor más cerca de la patria. Los que necesitaban salvación no la habrían encontrado en su mensaje. La forma expositiva de Filón —comentario de textos bíblicos— sería ininteligible en muchos casos a cuantos lectores no estuviesen familiarizados con la Biblia. Aunque el anticristiano Celso (fines del siglo II d. de C.)

leyó un poco a Filón, no lo hizo para polemizar con los cristianos. Así, Filón, que escribió pensando tanto en los judíos como en los griegos (aunque más acaso en los judíos), no interesó demasiado a ninguno de los dos. Tuvo más lectores entre los cristianos, empezando quizá por el autor de la Epístola a los Hebreos. Los cristianos helenizantes lo reconocieron como predecesor en el esfuerzo por apuntalar la Revelación con la filosofía griega. Clemente de Alejandría y Orígenes fueron perspicaces estudiosos de Filón. En el siglo IV, Eusebio (*Hist. Ecles.*, 2. 17, 1) conocía la leyenda de que Filón había conocido a san Pedro en Roma y se había convertido (cf. Focio, *Bibl.*, 105). Los judíos olvidaron a Filón antes incluso de olvidar el griego. Lo redescubrió para los judíos, en versión latina, el judío italiano Azarías de Rossi, del siglo XVI, pero ni siquiera después del redescubrimiento significó mucho para el pensamiento hebreo.

Llegamos por consiguiente a la conclusión de que entre los judíos grecoparlantes que conocemos sólo muy pocos se pueden calificar realmente de helenizantes. Jasón de Cirene, fuente de II Macabeos, fue quizá uno de ellos. El otro fue —de modo nada inesperado— otro historiador, Flavio Josefo (siglo I d. de C.).

Flavio Josefo era judío palestino de ascendencia sacerdotal; comenzó a escribir historia en arameo y nunca dominó el griego lo bastante para no necesitar ayudantes. Se sirvió de fuentes judías —bíblicas y extrabíblicas— y reunía para su empresa un considerable conocimiento de la tradición oral judía. Pero como su empresa era escribir la historia de los judíos para los paganos (los romanos), sólo podía llevarla a cabo adoptando modelos griegos. Más aun, optó por escribir su autobiografía y por rechazar las teorías de ciertos autores paganos sobre los judíos: lo que volvió a poner en juego modelos griegos. Al igual que a Filón, a Josefo se lo apropiaron los cristianos, pero a diferencia de aquél, gozó de cierta reputación entre los paganos (Porfirio en el siglo III, quizá Vegecio *c.* 400 d. de C.). Tuvo también algunos lectores indirectos entre los judíos medievales. Parte de su obra sirvió para la compilación (el llamado *Josippon*) que hizo en el siglo X un judío anónimo de la Italia meridional.

Con todo, el destino de la filosofía y el de la historiografía griegas entre los judíos fue el mismo en buena medida. Con el fomento de la interpretación de la Torah como base de la vida comunitaria y privada —y como fuente de gozo y santidad—, ni la filosofía ni la historiografía, tal como las entendían los griegos, podían atraer a los judíos. Por lo que afecta a la historiografía, hubo otros factores para que no fuese necesaria ni siquiera su forma bíblica que I Maca-

beos había mantenido, aunque con modificaciones. La comparación con otras culturas revela que no es muy estimulante escribir historia cuando se destruye el propio centro nacional y religioso, que es lo que ocurrió a los judíos en 70 d. de C. En términos más concretos, el triunfo del rabinismo significó la práctica desaparición de ese sentido providencial que va del pasado más remoto hasta el presente, y después, que es tan característico de la historia bíblica. Los rabinos (a diferencia del Eclesiastés) lo substituyeron por un énfasis exclusivo en la celebración anual de hechos escogidos del pasado que los judíos habían celebrado siempre. Los judíos siguieron en contacto con episodios selectos de su pasado gracias a la Pascua, la Fiesta de la Alianza, los cuatro ayunos vinculados con la primera destrucción del templo, la Hanuqqah, etc. Pero se perdió la continuidad de la historia. Fue la substitución, en tiempos difíciles, de la visión desconcertante y trágica, a menudo, de los historiadores y profetas de la Biblia por una perspectiva optimista y contemplativa. Bastaría con observar que la filosofía griega volvió a los judíos en el siglo X por mediación de los árabes, pero la historiografía griega tendría que esperar al siglo XIX.

Lecturas complementarias

Los textos sobre judaísmo de autores griegos y romanos no judíos están reunidos y traducidos en Th. Reinach, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme*, París, 1895, reimp. Hildesheim, 1963, y, con introducciones y comentarios magistrales, en M. Stern, *Greek and Latin authors on Jews and Judaism*, vol. I: Jerusalén, 1974; vol. II: en prensa. Fragmentos de pseudoepígrafes judíos y de obras históricas en griego, en A. Denis, *Fragmenta pseudoepigraphicorum quae supersunt Graeca*, Leiden, 1970, junto con la *Apocalypsis Henochi Graece*, ed. por M. Black. [El texto recién citado, en el vol. III de la obra de A.-M. Denis; hay una versión castellana de este *Apocalipsis* de Enoc (llamado comúnmente *Libro etíope de Enoc* o simplemente *1 Enoc*) con el título de *El libro de Henoch*, Ed. 7/12, Barcelona, 1979, pero dependiente de la versión francesa de F. Martin, *Le Livre d'Henoch traduit sur le texte éthiopien*, Letouzey et Ané, París, 1906, y sin el menor aparato ni, por supuesto, garantía. Para descripción interna de la apocalíptica judía, el mejor ensayo del mercado castellano es M. Delcor, *Mito y tradición en la literatura apocalíptica*, Cristiandad, Madrid, 1977.] Fragmentos griegos de historiadores del judaísmo, judíos o no, recogidos y parcialmente comentados en F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*,

Berlín y Leiden, 1923-1958; de especial importancia la sección III C, XII, n.os 722-737.

J. B. Frey, *Corpus Inscriptionum Iudaicarum*, Roma, 2 vols., 1936-1952, aunque hay que utilizarlo con cautela (cf. L. Robert, en *Hellenica*, V, 1946, pp. 90-108). V. A. Tcherikover, A. Fuks y M. Stern, *Corpus Papyrorum Judaicarum*, Cambridge, Mass., 3 vols., 1957-1964, es magistral. Para apócrifos y pseudoepígrafes del Antiguo Testamento, la mejor colección es la editada por R. H. Charles [se refiere a *The Apocrypha and Pseudoepigrapha of the Old Testament*], Oxford, 1913, 2 vols., reimp. 1963. La mejor edición de los *Oracula Sibyllina*, sin comentario, es la de J. Geffcken, Leipzig, 1902. La traducción al inglés más accesible de los rollos del mar Muerto es la de G. Vermes [se refiere a *The Dead Sea scrolls in English*, Penguin, 1975²]; cf. G. Vermes, *Los manuscritos del Mar Muerto. Qumran a distancia*, Muchnik, Barcelona, 1981 [cf. también en castellano: A. González Lamadrid, *Los descubrimientos del mar Muerto*, Editorial Católia, Madrid, 1973; J. O'Callaghan, *Los papiros griegos de la Cueva 7 de Qumran*, Editorial Católica, Madrid, 1974; M. Jiménez F. Bonhomme, alumno de la École Biblique de Jerusalén entre 1951-1954, ha hecho la hasta ahora única trad. cast. de los manuscritos: *Los documentos de Qumran*, Cristiandad, Madrid, 1976]. La *Mishna* se encuentra traducida por H. Danby, Oxford, 1933 [en castellano: *Misná*, Editora Nacional, Madrid, 1981, ed. de Carlos del Valle Rodríguez]; el *Talmud* de Babilonia, por I. Epstein y otros, Londres, 1935-1948. Entre las antologías de textos talmúdicos, a menudo tendentes a la confusión, la más útil es la de J. Bonsirven, *Textes rabbiniques des deux premiers siècles chrétiens*, Roma, 1955. [Cf. en cast.: *Antología del Talmud*, Planeta, Barcelona, 1975, ed. de David Romano.] Testimonios arqueológicos en E. R. Goodonough, *Jewish symbols in the Greco-Roman period*, Nueva York, 1953-1965, 12 vols.

Guías básicas de los testimonios: E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig, 1901-1909, de cuyos vols. I y II se ha publicado en inglés una versión muy revisada por G. Vermes y F. Millar, *The history of the Jewish people*, Edimburgo, 1973-1979; AA.VV., *The Jewish people in the first century*, Assen, 1974-1976, 2 vols.; V. Tcherikover, *Hellenistic civilization and the Jews*, Filadelfia, 1961²; Morton Smith, *Palestinian parties and politics*, Nueva York, 1971, muy original y excelentemente documentado; M. Hengel, *Judaism and Hellenism*, Londres, 1974, 2 vols., con admirable bibliografía; E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, Londres, 1977.

Una excelente selección de estudios modernos con guía bibliográfica, H. A. Fischel, ed., *Essays in Greco-Roman and related Talmudic literature*, Nueva York, 1977. Son fundamentales las obras de J. Bernays (véanse sus *Gesammelte Abhandlungen*, Berlín, 1885, 2 vols.) para más bibliografía; E. Bickerman (por ejemplo, *Der Gott der Makkabäer*, Berlín, 1937, y los *Collected papers*, en prensa); D. Flusser (bibliografía parcial en su *Jesus*, Reinbeck, 1968); I. Heinemann (por ejemplo, *Philons griechische und jüdische Bildung*, Breslau, 1932, reimp. Darmstadt,

1962); S. Lieberman (por ejemplo, *Greek in Jewish Palestine*, Nueva York, 1942); A. D. Nock (véase *Essays on religion and the ancient world*, Oxford, 1972, 2 vols.); G. Vermes (véase *Post-Biblical Jewish studies*, Leiden, 1975).

Sobre apocalíptica judía: S. D. Russell, *The method and message of Jewish Apocalyptic*, Londres, 1964; K. Koch, *The rediscovery of Apocalyptic*, Londres, 1972 [al libro de Delcor señalado más arriba entre corchetes, añadir aquí en cast.: AA.VV., *Mesianismo y escatología*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1976, con ensayos sobre apocalíptica vétero y neotestamentaria; Vicente Collado Bertomeu, *Escatología de los profetas*, Institución San Jerónimo, Valencia, 1972, es sobre todo un trabajo fisiológico, con reseñas crítico-bibliográficas en pp. 17-45]; sobre el fariseísmo: G. F. Moore, *Judaism*, Cambridge, Mass., 1927-1930, 3 vols.; J. Neusner, *The Rabbinic traditions about the pharisees before 70*, Leiden, 1971, 3 vols., y E. E. Urbach, *The Sages*, Jerusalén, 1975; sobre antisemitismo: J. N. Sevenster, *The roots of pagan antisemitism in the ancient world*, Leiden, 1975; sobre educación: C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks*, Londres, 1935, reimp. 1964; J. N. Sevenster, *Do you know Greek?*, Leiden, 1968; y B. Th. Viviano, *Study as worship*, Leiden, 1978; sobre mesianismo: L. Landman, ed., *Messianism in the Talmudic era*, Nueva York, 1979.

A. H. ARMSTRONG

12. LA FILOSOFÍA GRIEGA Y EL CRISTIANISMO

Si queremos comprender el encuentro de filosofía griega y cristianismo, tenemos que saber algo de la religiosidad tradicional del mundo helénico y la actitud de los filósofos hacia ella; y necesitaremos apreciar lo extraño, original y sin precedentes que fue el fenómeno de la iglesia cristiana cuando se le miraba desde el punto de vista de la piedad y la observancia religiosa helénica tradicional. Es un lugar común decir que la religión helénica antigua fue una cuestión de culto y no de credo. Lo que realmente importaba era la ejecución debida de los sacrificios y otros ritos sagrados según lo que se creía era una tradición inmemorial: tan cierto fue esto de la devoción por las deidades recientemente importadas de Egipto como de los ritos centrados en los viejos dioses y héroes griegos: las divinidades recién llegadas o se adoraban según la tradición de su lugar de origen o según la forma griega tradicional.

Las leyendas que hablaban de los dioses, sobre todo de las estrechamente vinculadas con los actos rituales concretos, no carecieron de importancia, desde luego, en la piedad helénica (para un análisis más específico de los mitos véase el capítulo 10). Daban color a la imaginación religiosa de los individuos y probablemente se creyó en ellas hasta el fin del paganismo de lo que puede hacernos creer nuestro conocimiento de los escritos de la minoría culta (y en breve abordaremos la forma en que los filósofos enfocaron los mitos). Claro que ni siquiera las más autorizadas historias míticas de poetas tenidos por venerables e inspirados, como Homero y Hesíodo, gozaron de la reputación de textos sagrados sino hasta un período muy tardío de la historia de la religión helénica. Y una razón decisiva fue que no hubo nunca ninguna corporación de sacerdotes profesionales que fueran guardianes e intérpretes autorizados de las leyendas sa-

gradas y maestros oficiales de doctrina y moralidad. En el mundo antiguo, un sacerdote era un individuo que había heredado o se había hecho delegar de la autoridad pública (o que, a veces, había comprado a la ciudad) el derecho y deber de ejecutar ciertos sacrificios y ceremonias concretos: punto en que terminaban el derecho y el deber. La enseñanza doctrinal y la instrucción moral no eran asunto suyo. Hasta el sacerdocio con dedicación plena de los grandes templos egipcios u orientales se preocupaba sólo del ritual y no de la enseñanza.

Además de los sacerdotes estaban los *mánteis*, agoreros o adivinos, profesionales religiosos que según se decía poseían una capacidad técnica especial para interpretar los signos o anuncios que señalaban las intenciones y actitudes de los dioses en las ocasiones concretas. Estaban asimismo los oráculos de los dioses, considerados sin duda por la mayoría como auténticos mensajes divinos, y junto con éstos los funcionarios encargados de interpretarlos, los «profetas» y «exégetas». Pero aunque los *mánteis* se consultaban y solicitaban para leer los síntomas tocantes a toda ocasión de relieve (por ejemplo, antes de una batalla), el general en funciones o el estadista se reservaban la opción de aceptar o rechazar la parte técnica del auspicio y ni éste ni sus intérpretes poseían ninguna autoridad doctrinal o moral continuada.

Había además pequeños grupos con carácter de secta, los órficos, que pretendían poseer libros sagrados de gran antigüedad que proporcionaban información de inspiración divina sobre mitos generalmente desconocidos y prescripciones tendentes a llevar una vida de austera pureza ritual y relativos a rituales particularmente efectivos en las purificaciones. Pero aunque los órficos tenían ideas religiosas y morales distintivas, no organizaron al parecer ningún tipo de iglesia con un cuerpo coherente de doctrinas; y aunque algunas de sus ideas acabaron difundiéndose con profusión, ni sus libros ni sus maestros se consideraron nunca, en términos generales, autoridades en materia de religión: los neoplatónicos considerarían tiempo después a los poemas órficos —así como a un profundo fárrago de filosofía popular en lenguaje obscuro e hinchado, los *Oráculos caldaicos* (probablemente del siglo II d. de C.)— como a escrituras sagradas y autoridad definitiva de sus doctrinas y prácticas religiosas, pero esto no ocurrió hasta el siglo IV d. de C.

Aun subrayando al máximo la autoridad que tenían los adivinos, los oráculos y sus intérpretes, los órficos y sus libros, es imposible distinguir en el mundo religioso helénico de la Antigüedad nada que se aproxime a una iglesia impartidora de enseñanzas. En con-

secuencia, cualquiera, siempre que no olvidara exageradamente sus deberes rituales y se abstuviera de llevar una conducta sacrílega e irreverente, podía creer y aun decir lo que se le antojase acerca de los dioses, dentro de unos límites más o menos previsibles y fijados por el estado de la opinión dominante en las distintas épocas y lugares. (El extremo nerviosismo e irritabilidad religiosas de los atenienses de fines del siglo v a. de C. no fueron, probablemente, en modo alguno típicos; pero es probable que siempre se hubiera tenido por imprudente decir nada violento o escéptico sobre Deméter y Perséfona en Eleusis, sobre todo en la temporada en que se celebraban los Misterios.)

Está claro el contraste con la iglesia cristiana. Aquí, el culto se fomentó de manera bastante aleatoria y sólo alcanzó un alto nivel de complejidad en fecha relativamente tardía: y las prácticas religiosas, aunque llegaron a ser asunto de tradición venerable, a veces a notable velocidad y que se podían evocar como prueba de la fe de los patriarcas, nunca fueron sacrosantas en sí mismas del mismo modo en que lo eran en el paganismo. La innovación y reforma litúrgicas siempre han sido más fáciles en las iglesias cristianas de lo que lo fueron en el paganismo helénico, por más que la actitud conservadora tipo «cristiano viejo» en punto a culto sea de las que suelen darse normalmente en grupos específicos cuando se introducen importantes cambios litúrgicos. Los sacramentos y la devoción pública siempre han sido hechos axiales de la vida cristiana; pero lo que se enseñaba, en la iglesia y fuera de ella, acerca de dicha devoción y acerca del dios a que se ofrenda, así como la forma en que ha de vivir el creyente verdadero, ha importado siempre a los cristianos de un modo que no tenía parangón en el mundo helénico. Esto se debe a que la piedad cristiana se basa por lo general en lo que se estatuye como revelación concreta, que se contiene en un conjunto de escritos sagrados con un contenido doctrinal y moral, interpretado según las tradiciones de una comunidad por adalides eclesiásticos de ésta cuya función es predicar la doctrina y dar instrucciones morales, así como celebrar la liturgia. Cuanta predicación y enseñanza de corte religioso o moral se impartió en el mundo antiguo, corrió a cargo de filósofos que no tenían más que ver con la celebración cultual que cualquier otro ciudadano y que nunca detentaron nada que se pareciese, ni remotamente, a la posición de los pedagogos dogmáticos propios de la comunidad de tipo eclesial. Un filósofo no tenía más autoridad que la que su personalidad e inteligencia le conferían; y esto es válido aun cuando el tal filósofo ostentase un cargo de relieve y un sueldo o fuera director de una vene-

rable institución filosófica como la Academia ateniense (posiciones ambas que parece afectaban muy poco a la influencia y reputación del filósofo en cuanto tal).

Tenemos que preguntarnos ahora por qué los filósofos del período que más nos interesa (a grandes rasgos, entre los siglos II y IV d. de C.) se preocuparon, a diferencia de muchos filósofos modernos, de impartir una enseñanza religiosa positiva y una instrucción moral práctica, y por qué muchos cristianos educados del siglo II en adelante, entre ellos una considerable cantidad de instructores de creciente prestigio de las comunidades cristianas, los obispos, estaban dispuestos a aceptar, con importantísimas consecuencias en el futuro del cristianismo, a muchos de aquellos pedagogos religiosos independientes, del mundo pagano helénico, a pesar de su hostilidad fanática contra el culto y la mitología helénicos y su confianza en la superioridad de su propia revelación «bárbara». En esta época, la filosofía se consideraba, a grandes rasgos, una forma de vida basada en un enfoque global de la realidad. Imponía muchas obligaciones morales e intelectuales a cuantos se la tomaban en serio. De un filósofo se esperaba (aunque, claro, a veces se defraudaban estas esperanzas) que fuera un hombre de severa bondad que llevaba una vida de ascetismo lógico y moderado, y no se creía que la sabiduría filosófica se obtuviese sin virtud ni apartamiento de los negocios mundanos. Y en los siglos II y III d. de C., el objetivo de la vida filosófica y el contenido de la sabiduría filosófica fueron haciéndose más y más religiosos. No fue un desarrollo revolucionario, antes bien una intensificación de tendencias que habían aparecido entre algunos (no todos, bajo ningún concepto) filósofos griegos desde mucho antes de Sócrates, y que se transparentan de manera particular en los muy influyentes escritos tardíos de Platón. El *Timeo* y las *Leyes* marcan la pauta tonal de buena parte de la filosofía posterior. A consecuencia de esta evolución, los filósofos, de los que hacía tiempo se esperaba proporcionasen una guía moral práctica (y que no se limitaran a especular con conceptos éticos) fueron considerados, de manera creciente, como conductores espirituales que ayudaban a los hombres a encontrar el sendero de lo divino, y su concepción de la divinidad fue ocupando un puesto cada vez más decisivo e importante en su enseñanza filosófica.

Esto es válido para la mayoría, aunque no para todos los filósofos. Un rasgo importante de la vida intelectual de la primera mitad del período que estudiamos fue la vigorosa recuperación de la tradición escéptica helenística, que duró hasta la segunda mitad, por lo menos, del siglo II d. de C., en que encontró su más amplia

y relevante expresión con las obras de Sexto Empírico. Pero no conviene malinterpretar la actitud escéptica ante la religión. El escéptico antiguo no sostenía que no se pudiese llegar a ninguna conclusión verdadera o positiva respecto de lo divino con ahínco mayor que respecto de los principios morales o cualquier otra cosa. Aunque la conclusión práctica que sacaba de aquí era que, dada la imposibilidad de la certeza en este campo, había que obedecer las costumbres y creencias heredadas, de manera no dogmática, por supuesto, y con la debida suspensión del juicio (Sexto Empírico, *Hipotiposis pirrónica*, 1, 24; 3, 2). El escepticismo antiguo era una fuerza conservadora, no revolucionaria.

Aparte pues de los escépticos, los filósofos de este período incidieron mucho en la enseñanza religiosa positiva, basada en lo que a ellos les parecía una fe lógica en la demostrable existencia de la realidad divina. Su teología respectiva fue independiente en el sentido de que no derivaban las ideas religiosas del culto y los mitos, aunque se sintieron cada vez más inclinados a entrever sus propias ideas en las viejas leyendas y prácticas, y a considerarlas alegorías o expresiones simbólicas de la verdad filosófica. Las críticas feroces y radicales que lanzaron Jenófanes y Platón contra las historias de los poetas sobre los dioses, las explicaciones racionalistas de las creencias tradicionales que dieran Pródico, Demócrito y Evémero, y el ocasional desprecio de Aristóteles por las fábulas antiguas habían cedido el paso en el período que aquí se enfoca, en términos generales, a la creencia de que los mitos podían arrojar un sentido religioso y satisfactorio para los filósofos, gracias al método fatalmente cómodo de la interpretación alegórica que judíos y cristianos utilizaban con el mismo entusiasmo para sacar lecciones lógicas y edificantes de la Biblia donde éstas no eran demasiado palpables. Pero las actitudes más antiguas y críticas ante el mito y las explicaciones racionalistas de la religión pagana siguieron vigentes y tanto aquéllas como éstas proporcionaron material excelente a los polemistas cristianos y contribuyeron a que los cristianos creyeran que la filosofía helénica como tal no estaba tan empapada del paganismo cuyos ritos y leyendas detestaban con vehemencia.

En cuanto a las prácticas cultuales, la actividad de los filósofos distaba de ser homogénea. Ni las críticas más violentas de los mitos habían sugerido nunca la menor medida práctica tendente a abolir los sacrificios y ceremonias tradicionales para substituirlos por un ritual más conforme con la propia teología. Hasta Platón se contenta, y no poco, con que los antiguos ritos se mantengan inmutables en su estado ideal (aunque desde luego tendrían que censurarse tajan-

temente los poemas utilizados en las ocasiones religiosas públicas). Incluso en nuestro período se puede ver, dentro de la escuela filosófica más importante, la platónica, un desplazamiento en la actitud que va desde la respetuosa indiferencia de Plotino en el siglo III —para quien la religión verdadera era exclusivamente interior y espiritual y los ritos externos no interesaban mucho— hasta el apasionado sacramentalismo pagano de Jámblico y sus sucesores de los siglos IV al VI. Los cristianos, por supuesto, preferían con mucho la primera actitud, y los que se sentían más filosóficamente motivados tendían a hablar, a veces por lo menos, como si su religión fuera exclusivamente interior y espiritual y carecieran en absoluto de sacramentos y liturgia: esto es particularmente característico de la época anterior al triunfo oficial del cristianismo en el siglo IV y al rápido fomento de la liturgia, pero hay algo de ello que continúa en la tradición cristiana ulterior.

Lo que se ha dicho de la relación de la filosofía con el culto y el mito es válido tanto para las «religiones mistéricas» como para los cultos públicos. (En el mundo antiguo, los misterios eran prácticas cultuales que se llevaban a cabo en el más estricto secreto, se accedía a ellas mediante iniciación y los no iniciados eran rigurosamente excluidos.) Los misterios carecían de ideas filosóficas o teológicas propias. Las que los adeptos de nuestro período tuvieran en la cabeza era más probable que procediesen de la filosofía popular que de otro sitio. Y el empleo que hacen filósofos como Plotino (y judíos y cristianos como Filón y Clemente de Alejandría) de la terminología mistérica de iniciación, iluminación y visión para expresar simbólicamente el adentramiento del alma en el conocimiento de lo divino debe sin duda tanto por lo menos al recuerdo literario —en primer lugar del empleo platónico de la misma en el *Simposio*— cuanto a cualquier experiencia real de las sectas mistéricas concretas.

En cuanto a la influencia general de los cultos mistéricos en el cristianismo,[1] es imposible que fuera doctrinal, ya que los misterios carecían de doctrina. Tampoco hay testimonio fiable alguno de ninguna influencia importante de los ritos mistéricos en la evolución de la liturgia cristiana. A partir del siglo IV d. de C., sobre todo en Oriente, hízose visible cierta actitud «mistérica» en el enfoque de la Eucaristía, con un creciente sentido del temor reverencial particu-

1. Las mejores introducciones a este tema enjundiosamente polémico son, por lo que respecta al lector inglés, los dos ensayos de A. D. Nock, «Early gentile Christianity and its Hellenistic background» y «Hellenistic mysteries and Christian sacraments», reimp. en sus *Essays on religion and the ancient world*, Oxford, 1972, 2 vols., I, pp. 49-133 y II, pp. 791-820.

larmente expreso en una tendencia a ocultar los actos más sagrados de la vista pública (correr las cortinas ante el altar y el cancel que luego se convertiría en iconostasio). Y de un modo bastante natural, mientras que el cristianismo se expandía por el mundo mediterráneo y atraía a los individuos a quienes seducían los cultos mistéricos, la piedad cristiana, centrada en torno del misterio pascual de la muerte y resurrección de Dios hecho hombre, iba adquiriendo cierto parentesco emotivo y devocional con la veneración de los dioses de la vegetación, destinados a morir, básicos en casi todos los cultos mistéricos. Estos parecidos no hicieron sino incrementarse hasta mucho después de fenecido el paganismo, y algunas de las ceremonias y costumbres de Semana Santa y Pascua, que sugieren necesariamente al observador moderno los ritos (públicos o privados) de Adonis, Atis u Osiris, son, en su forma actual, medievales y a veces de un medievalismo muy tardío.

Habría que mencionar brevemente aquí dos interpretaciones filosóficas particulares del cultualismo pagano, ya que interesan a nuestro tema principal del cruce de filosofía griega y cristianismo. La primera es la teoría, que parece remontarse a Jenócrates, el discípulo de Platón (Plutarco, *De Isis y Osiris*, 361 b) y que expone el neoplatónico Porfirio en su escrito sobre el vegetarianismo (*De abstinentia*, II, 40-43), a propósito de que las leyendas y ceremonias tradicionales que ofendían a los filósofos había que atribuirlas a la clase inferior y maligna de los espíritus (*daemones*) y no a los dioses. Esto, en un período de polémicas pagano-cristianas, resultó ser un recurso apologéticamente desdichado que, lejos de salvaguardar la reputación de los dioses paganos, fue tomado por los cristianos en el sentido de que venía a demostrar que incluso para los paganos más inteligentes aquellos dioses no eran más que demonios en el sentido cristiano. La otra, más importante y que tuvo un influjo positivo en la doctrina y la práctica cristiana, fue la defensa de la veneración de las imágenes divinas con forma humana, frente, sin duda, a las críticas estoicas, defensa que puede remontarse a fines del siglo I d. de C.; esta segunda interpretación fue utilizada luego por Celso, Porfirio y otros en réplica a las acusaciones cristianas de idolatría, y fue por último, a fines del siglo VI d. de C., asimilada por los cristianos, que abandonaban ya su tradicional aversión judaica a la veneración de las imágenes sagradas.[2]

2. Sobre esta defensa filosófica de las imágenes y su adopción cristiana, y el ulterior empleo en la polémica iconoclasta, véase P. J. Alexander, *The Patriarch Nicephorus*, Oxford, 1958, cap. II, y A. H. Armstrong, «Some comments on the development of the theology of images», *Studia Patristica*, IX (1966), pp. 117-126.

A los cristianos de nuestro período podía parecerles que los filósofos griegos pasados y presentes tenían mucho que ofrecer en materia de enseñanza religiosa y moral —un tanto al margen de los cultos y mitos paganos—, que pudiera ser útil a los fines cristianos. Está por analizar qué querían hacer los cristianos que adoptaron ideas filosóficas griegas, qué ideas abrazaron o les influyeron con más fuerza y de qué modo evolucionaron dichas ideas en el nuevo contexto cristiano. (Parece que no hay muchas pruebas sólidas de influencia mutua del cristianismo en la filosofía grecopagana posterior, aunque de Amonio «Saccas», el maestro de Plotino, del siglo III, se decía había sido cristiano apóstata, ni puede descartarse del todo alguna influencia cristiana aquí y allá en el mismo neoplatonismo pagano de los siglos V y VI.) Los cristianos que se sirvieron de la filosofía griega para ayudarse a comprender sus creencias religiosas, para encomendárselas a otros o para definirlas frente a otras posiciones doctrinales cristianas se embarcaron básicamente en el mismo tipo de actividad que su gran antecesor judío, Filón de Alejandría (contemporáneo de san Pablo, un poco mayor que éste), cuya influencia, directa e indirecta, en los pensadores cristianos fue muy grande, aunque tuvo poca o ninguna en el pensamiento judío. En otras palabras, querían traducir la revelación religiosa de las Escrituras judías, a que añadieron su propio Nuevo Testamento, a extremos inteligibles y aceptables para los individuos (más o menos) educados en la filosofía griega.

La revelación era primordial para ellos. La Biblia era el rasero de la fe y, como pronto veremos, cualquier idea griega que considerasen incompatibles con la verdad bíblica la rechazaban enérgicamente. No obstante, los cristianos cultos que no eran fanáticos y antirracionalistas hasta la violencia, al modo de Taciano y Tertuliano, estaban interesados en exponer su fe de tal modo que no se considerase un simple obscurantismo bárbaro, sino la filosofía «verdadera» en sentido antiguo, la verdadera forma y vida y el verdadero camino hasta Dios. Esto implicaba, inevitablemente, el empleo de la terminología filosófica griega, y no menos inevitablemente, con la terminología aparecieron algunas ideas que a las claras se advierte influyeron en el espíritu de incluso los más irascibles cristianos antifilosóficos cuando querían argumentar inteligible y persuasivamente en contra de oponentes paganos o cristianos.

La labor cristiana de traducir su religión al griego fue particularmente difícil y apremiante por dos motivos. Uno fue que la revelación de que ellos partían no estaba dada, por supuesto, en términos filosóficos «universales», sino que era una exposición de las rela-

ciones de Dios, a lo largo de la historia, con un pueblo particular, el judío, y sus herederos espirituales, los cristianos, el «nuevo Israel», con que Dios, según la concepción cristiana, había hecho un nuevo pacto que anulaba el anterior. El otro fue su sentido de esa vocación misionera universal, esa necesidad de convertir a toda la humanidad a su religión que les obligaba a expresar aquella particular revelación con los términos universales que estimaron más a propósito.

El que los pensadores cristianos de los primeros siglos llevaran a cabo su empresa con tan buenos resultados se debió sin duda, y en gran medida, a cierta estrechez mental que compartían con otros pensadores de la época. Como casi todos los de este período (y de mucho después) carecían en absoluto del menor sentido crítico de la historia, y su método de enfocar los textos sagrados que interpretaban tenía de todo menos rigor intelectual. Si los Padres hubieran enfocado la Biblia y la temprana tradición cristiana como los estudiosos modernos, nunca habría existido el cristianismo tal como lo conocemos, es decir, como credo destinado a convertirse en religión de Europa: quiere esto decir, claro, que, desde el punto de vista de la moderna erudición crítica, hubo más de un fallo en las bases de su evolución. Siguiendo a Filón, los cristianos aplicaban a la Biblia el método de interpretación alegórica que los filósofos paganos utilizaban para explicar el sentido interno de la poesía y los mitos. Además, tenían su propio método distintivo de la tipología (basado hasta cierto punto en la exégesis judaica anterior) por el que la vida y actos de los personajes del Antiguo Testamento se entendían como prefiguración de Cristo.[3] Estos métodos, más una falta general del sentido del anacronismo y de la improbabilidad de descubrir ideas de la propia época en autores del pasado, facilitaron que se encontrase en las Escrituras lo que espíritus adiestrados en filosofía griega podían tomar por sabiduría universal.

Hubo además otra limitación que permitió dar expresión universal a su revelación particular a los cristianos de habla griega y latina del imperio romano. (No habría que olvidar, desde luego, la existencia de la gran masa de cristianos sirios que se extendía más allá de las fronteras orientales del imperio y cuyas miras eran bien distintas: pero, en nuestro período por lo menos, no se interesaron mucho por la filosofía griega y por tanto no tienen cabida aquí.)

3. Sobre alegoría y tipología, véase W. den Boer, «Allegory and history», en *Romanitas et Christianitas*, Amsterdam, 1973, pp. 15-27. Se ha escrito mucho últimamente sobre tipología. Una buena introducción es A. D. Nock, «Hellenistic mysteries», *loc. cit.*, pp. 805 ss.

Y fue que la «universalidad» a que aspiraban estaba más bien restringida. No hicieron —no más que otros pensadores de la época— el menor intento serio de estudiar las grandes tradiciones religiosas y filosóficas de allende el mundo grecorromano ni se percataron de lo diferentes que eran éstas de sus equivalentes griegos. Muchos filósofos griegos, claro, creían que la antigua sabiduría oriental había sido la fuente del pensamiento griego (los cristianos, según veremos, utilizaron esta opinión en sentido proselitista), aunque la enfocaban más o menos como si fuera filosofía griega, y lo que sabían de las creencias y prácticas persas e indias lo interpretaban en términos griegos: los brahmanes eran una suerte de pitagóricos, el dualismo mazdeísta una variante del dualismo filosófico pitagórico-platónico. De modo que la universalidad que ambicionaban los cristianos era una forma de expresar la fe cristiana que fuera inteligible y creíble para los hombres cultos de la *oikuméne*, el *orbis terrarum*, el mundo civilizado grecorromano. Esta limitación, vista desde una perspectiva moderna, hace dudar de las afirmaciones de que el cristianismo quería ser una religión puramente universal, aunque fue probablemente una condición necesaria para el buen resultado de la evolución del cristianismo europeo. No hay más que compararlo con las miras más amplias y resultados menos halagüeños de Mani, en el imperio persa del siglo III.[4]

Hay que considerar ahora las formas particulares de filosofía griega que atrajeron e influyeron a los cristianos. La influencia predominante, no sólo en los primeros siglos, sino incluso hasta nuestros días, ha sido siempre el platonismo. La influencia estoica en el pensamiento moral de la Iglesia temprana fue considerable, pero había ya una respetable dimensión estoica en la teoría ética platónica a partir del siglo I a. de C. y mucho del aparente estoicismo del pensamiento cristiano es posible proceda tanto del platonismo estoizante como del estoicismo propiamente dicho. Los cristianos más inclinados filosóficamente rechazaron el materialismo de la teología estoica, la doctrina de que Dios es un «gran soplo inteligente» («soplo» se dice *pneûma* en griego y *spiritus* en latín), del que nuestra alma es una parte material; aunque el antifilosófico Tertuliano se sentía muy contento de que Dios y las almas humanas fueran *spiritus* en el sentido material estoico (*Contra Praxeas*, cap. 7; *Del alma*, caps. 7-9) —no, por supuesto, de que las almas fuesen partes de Dios—, y hay cierta influencia estoica en esa forma de herejía trini-

4. Para algunas observaciones interesantes sobre tímido universalismo de Mani, véase Wilfred C. Smith, *The meaning and end of religion*, Nueva York, 1962, pp. 86-90.

taria llamada monarquianismo, que contempla a las tres personas divinas como codos o manifestaciones de un solo ser divino, concebido en expansión y contracción a la manera del dinámico Dios material estoico. También hubo más tarde, en la Galia, un interesante grupo, cuyo miembro principal fue Fausto de Riez,[5] que, no obstante reiterar que Dios era incorpóreo, sostenía la corporeidad del alma humana y de los ángeles, a fin de no quebrantar la tajante división entre el creador y sus criaturas en que siempre han hecho mucho hincapié los cristianos ortodoxos, sobre todo en Occidente. En términos generales, sin embargo, los cristianos influidos por la filosofía griega siguieron a los platónicos en punto a creer que Dios y los espíritus creados eran del todo inmateriales (aunque a menudo pensaban que los ángeles tenían una especie de cuerpo etéreo como el de los *daemones* de Platón) y rechazaron el materialismo estoico junto con el panteísmo de la misma escuela.

El influjo de la filosofía aristotélica en el pensamiento cristiano de nuestro período fue modesto y secundario. Parte de aquél pasó por la criba platónica, ya que las escuelas platónicas del período imperial romano habían asimilado mucho del aristotelismo (aunque había también una fuerte tendencia antiaristotélica, manifiesta en Ático, en el siglo II, y en cierta medida en Plotino, en el III). De Porfirio en adelante, el estudio de la lógica de Aristóteles se consideró un prólogo imprescindible para el estudio de la filosofía platónica, y a eso del siglo V el estudio de toda la filosofía del Estagirita era ya parte del plan de estudios neoplatónicos. Los cristianos, como los paganos, estudiaron y se sirvieron de la lógica de Aristóteles (que a menudo se veía como «segura» y neutral, en contraste con el peligroso y agresivo paganismo de la metafísica platónica de su última fase). Es posible que Agustín la utilizara para su teología trinitaria, y hubo, a partir del siglo VI, un importante monto de aristotelismo en el pensamiento grecocristiano. Pero no hay rastro de ningún aristotelismo desplatonizado o antiplatónico entre los pensadores cristianos de nuestro período ni de siglos posteriores. La evidencia de una influencia particularmente marcada de ideas aristotélicas en grupos cristianos particulares del siglo IV, la «escuela de Antioquía» o arrianismo, no es en modo alguno convincente.

Los escépticos proporcionaron a los polemistas cristianos un arsenal de argumentos que éstos utilizaron para atacar doctrinas

5. Véase E. L. Fortin, *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle*, París, 1959.

filosóficas particulares o la filosofía en general, pero que no podían, claro, contribuir con nada positivo al pensamiento cristiano. Los teólogos cristianos fueron resueltamente hostiles a cualquier clase de agnosticismo o suspensión del juicio, de talante académico o escéptico. Así que al considerar la historia de la interacción de fe cristiana y pensamiento griego en los primeros siglos de nuestra era convendrá tener en cuenta, por su predominio, aunque no por su exclusividad, la interacción de cristianismo y platonismo. Esto no simplifica las cosas, por supuesto. Ambas tradiciones eran ya, en cierto modo, complejas y ambiguas en sus comienzos, pues admitían una variedad de acentos y actitudes. De parte cristiana, éstos suelen remontarse a diferencias ya evidentes en la misma literatura neotestamentaria. Algunas se pueden atribuir a la variante influencia de ideas derivadas de la filosofía popular griega en la especulación religiosa judeohelenística que es el trasfondo de muchos autores del Nuevo Testamento.

En lo que sigue aparecerán algunas de las variedades y modulaciones del platonismo. Pero tal vez sea útil decir aquí algo (más bien personal y subjetivo, inevitablemente) de la unidad que hay bajo las variantes. La más segura descripción del «platonismo» acaso sea la de cualquier filosofía inspirada por una lectura, por lo general más bien selectiva, de los *Diálogos* de Platón o cuando menos por ideas derivadas, por muchas que sean sus mediaciones, de una lectura de esta índole. Cualquiera que haya leído los *Diálogos* conoce su desconcertante variedad y frecuente indeterminación. Pero quizá valga la pena dar una versión particular de la unidad subyacente de pensamiento y objetivo que se puede rastrear en los escritos de Platón y casi todos los platónicos, incluidos los del período aquí considerado.

Los puntos siguientes no son artículos de ningún credo platónico, pero es difícil comprender qué utilidad tendría calificar de platónico a quien no creyera algo como lo que sigue: 1) Hay una realidad inmaterial trascendente, en cierto modo distinta e independiente (aunque no necesariamente separada) del mundo empírico que conocemos por la percepción sensible, que concede a este mundo empírico la realidad y el valor que tiene; esta realidad suele concebirse como algo que culmina en el Bien o se deriva del Bien, fuente última de la realidad y el valor. 2) El conocimiento de lo anterior es una intuición inmediata, difícil de tener y que exige una entrega total a la investigación filosófica, y una disciplina intelectual y moral de por vida. No es idéntica al proceso empírico, deductivo o analítico que solemos llamar «razón», aunque puede contribuir a su obtención.

3) La capacidad de este conocimiento lo toman generalmente los platónicos como prueba de que el hombre puede llevar una vida que trascienda la del cuerpo y prosiga tras la muerte de éste (y, en el platonismo pagano lo mismo que muy ocasionalmente en el cristiano, sin que comience con el nacimiento físico). Pero toda vida más plena posterior a ésta depende para los platónicos de cómo vivimos aquí y ahora, y el motivo primordial de buscar el conocimiento de lo trascendente es descubrir normas y modelos, así como alcanzar una intuición de la realidad que nos permita vivir nuestra vida actual lo mejor posible. El platonismo es sobre todo una filosofía práctica: y esto es aplicable a los platónicos tardíos que por razones históricas no compartieron la preocupación de Platón por reformas políticas y sociales con tanta intensidad como otros.

El platonismo del período imperial romano que influyó en el temprano pensamiento cristiano se conformó según esta descripción general del platonismo. Había perdido con todo mucho de cuanto se encontraba en los escritos de Platón y aquellos aspectos del pensamiento de éste que no formaban parte del bagaje intelectual de estos platónicos posteriores no fueron advertidos, en términos generales, ni influyeron el espíritu de los cristianos de nuestro período, ni siquiera cuando leían directamente al filósofo. En el platonismo del imperio romano y los platonismos cristianos que surgieron de su interacción con la fe cristiana no cuajó más que un espectro de las posibilidades inherentes al pensamiento platónico original. En primer lugar, este platonismo posterior se había limitado a sí mismo por volverse dogmático y sistemático. Cuando el pensamiento platónico se presentaba como un sistema dogmático se metamorfoseaba su carácter de manera radical en virtud de esta misma presentación: la faceta socrática, aporemática del mismo, el ver la filosofía como un hecho siempre provisional, el vivo sentido de la impropiedad del lenguaje, el elemento que pudo dar legítimo origen al escepticismo de la Academia Media y la Nueva, quedó enterado, aunque quizá nunca perdido del todo, pues parece que contribuyó en algo a la convicción neoplatónica de la incognoscibilidad de Dios. Este creciente dogmatismo, por supuesto, hizo al platonismo, en conjunto, altamente admisible para los teólogos cristianos de nuestro período. Una vez más, todo el lado político y social de la filosofía de Platón estaba a punto de perderse. Para los platónicos del imperio romano, a diferencia de para Platón, la primera labor del filósofo no era ya reformar la sociedad, aunque algunos platónicos posteriores entendieron que, si había ocasión, era una parte de su misión.

Los platónicos de nuestro período se llamaban a sí mismos sen-

cillamente «platónicos». Pero los estudiosos modernos han estimado conveniente hacer una división y referirse a la filosofía platónica entre el siglo I a. de C. y el III d. de C. con el nombre de «platonismo medio»; éste abarca todo lo que se da desde la reanudación de la enseñanza dogmática en la Académica por Antíoco de Ascalón, en época de Cicerón, hasta el nuevo impulso que el gran pensador filosófico y religioso Plotinio (205-270) dio a la filosofía platónica. Algunos pensadores de ideas estrechamente vinculadas a los platónicos medios preferían llamarse a sí mismos pitagóricos (la tradición pitagórico-platónica era considerada en la Antigüedad todavía, y no sin cierta justificación, como una sola y única tradición). A éstos, los estudiosos modernos los llaman «neopitagóricos», expresión que abarca también a ciertos ocultistas, magos y vegetarianos como Apolonio de Tiana, no muy filosóficos. Desde el punto de vista de nuestro enfoque de la influencia filosófica griega en el pensamiento cristiano, no es preciso que se les mire más de cerca. La filosofía de Plotino y de los sucesores de éste que desarrollaron críticamente su pensamiento, con buena cantidad de referencias a formas anteriores de platonismo, hasta el fin de la enseñanza pagana de la filosofía en el siglo VI d. de C., se suele denominar neoplatonismo.

El platonismo medio fue el primer tipo de platonismo que influyó en el pensamiento cristiano (una forma anterior del mismo había influido ya a Filón). Esta influencia se ve con claridad a partir del siglo II d. de C. Los filósofos mesoplatónicos fueron muy heterogéneos en cuanto a opiniones y hallazgos. Junto a la filosofía seria que enseñaban los filósofos profesionales había no poco platonismo popular o «vulgar», basado en manuales para lectores corrientes, fomentados por retóricos de aficiones filosóficas como Máximo de Tiro (fines del siglo II), cuya influencia fue grande y que puede detectarse en el gnosticismo cristiano y pagano, lo mismo que en el cristianismo ortodoxo. Pero las modulaciones del mesoplatonismo (y del neopitagorismo serio) están dentro de límites angostos y, desde el punto de vista que aquí nos interesa (el de la enseñanza religiosa y moral), una exposición a grandes rasgos y no demasiado equivocada podría ser como sigue. Esta forma de platonismo es mucho más manifiestamente teísta que el propio pensamiento de Platón, por lo menos según los más modernos intérpretes: aunque es posible que el platonismo medio se limitara a subrayar algo que efectivamente se encontraba en Platón.[6]

6. Véase J. B. Skemp, «Plato's concept of Deity», en *Zetesis*, Amberes y Utrecht, 1973, pp. 115-121.

En lo alto del sistema hay una realidad eterna y suprema, y primer principio, al que se aplicaba la palabra griega *theós* casi como nombre propio, y que a menudo es lícito traducir por «Dios», con mayúscula; desde luego, la palabra *theós* siguió utilizándose respecto de otras divinidades subordinadas. La trascendencia de este Dios se ha subrayado mucho y muy a menudo (sobre todo por pensadores de tendencia pitagórica). El lenguaje de la teología «negativa» o «apofática», que hace hincapié en que la realidad de Dios excede nuestro pensamiento e imaginación negándole todo predicado, se utilizaba ya de un modo que anuncia el neoplatonismo. Pero aún no está del todo claro (como sí lo estará en el neoplatonismo) que Dios sea algo más que una especie de Intelecto y Ser supremo: por lo que es de ver que un teísmo piadoso y bastante sencillo, en que la benevolencia divina y amoroso cuidado del mundo se subrayan, se encuentra a menudo en el platonismo medio, sobre todo en Plutarco (que lo mezcla con profusión de lenguaje muy trascendental), en el siglo I, y en Ático en el II. Las Formas o Ideas platónicas las representan generalmente los platónicos medios como «pensamientos de Dios», concepción de las mismas que no se puede investigar con seguridad más allá del siglo I a. de C., pero que es de la mayor importancia en el pensamiento platónico posterior, tanto pagano como cristiano. A Dios se le suele concebir formando y dirigiendo el mundo en virtud de dioses y espíritus (*daemones*) mediadores, subordinados, según las versiones más populares de la filosofía, y en virtud de otro Dios o Segundo Intelecto según las versiones más filosóficas (como en Alcinoo y Numenio, en el siglo II).

Los platónicos medios mantuvieron la convicción de Platón de que el universo material es bueno en conjunto, pero les preocupaba el problema del mal y tendieron a atribuir su origen a una especie de alma perversa e irracional, independiente de Dios, que actúa en el mundo, idea para la que encontraron apoyo platónico en el *Timeo* y el libro décimo de las *Leyes*. Su concepción del hombre se caracteriza por un tajante dualismo alma-cuerpo, al modo del *Fedón*, aunque el ascetismo que predican es notablemente humano y moderado para la época. Su enseñanza moral manifiesta a veces fuerte influencia estoica. Sostienen en términos generales, y con vigor, la estricta doctrina estoica de que la virtud sola basta para el bienestar humano y que los bienes externos son irrelevantes. (Convendría advertir que los estoicos profesaban un dualismo alma-cuerpo por lo menos tan tajante como el de cualquier platónico: el que creyeran en la materialidad del alma les permitía pensar con facilidad en la misma como en algo muy distinto del cuerpo, una raciona-

lidad pura y vehemente que sólo se podía manchar en contacto con substancias inferiores y cuyo bien, la virtud, era del todo distinto de los bienes del cuerpo.)

Este teísmo relativamente sencillo, con su tono moral elevado y austero, fue fácilmente asimilado por los cristianos y sin duda dejó huellas profundas de raigambre platónica en el pensamiento de éstos. Los motivos por los que los cristianos cultos justificaban su empleo de la filosofía pagana fueron de dos clases. Sostenían que los filósofos griegos habían robado sus mejores ideas a las Escrituras judías, que se tenían por muchísimo más antiguas que cualquier texto griego, y que las habían reproducido con algunas adulteraciones y añadidos paganos. Es ésta una variante de la creencia en la antigua sabiduría oriental ya señalada (p. 364) y que, por supuesto, se podía utilizar para denigrar a la filosofía griega lo mismo que para justificar su empleo. Pero los cristianos que más simpatizaban con el pensamiento griego, sobre todo Justino y Clemente de Alejandría, en el siglo II, esbozaron además otra idea que ha durado más y que ha ayudado con frecuencia a los cristianos a considerar como de igual valor por lo menos otras formas intelectuales que las suyas. Se trató de la idea de que Cristo, el *Lógos* eterno que encarnara en Jesús de Nazaret, había estado activo en la historia humana desde el comienzo en tanto que palabra viva de Dios, enseñando e inspirando a los hombres sabios y buenos de todas partes, lo mismo a gentiles que a judíos, entre ellos los filósofos griegos, por lo que la filosofía se podía encarar como lo hicieron Clemente y muchos pensadores posteriores, es decir, como preparación, dispuesta por la divinidad, de los gentiles para el Evangelio.

Durante un tiempo, sin duda, antes de que ningún cristiano se pusiera a pensar en serio en la filosofía griega, la comunidad cristiana se había sentido alterada y profundamente dividida por una serie de interpretaciones doctrinales que corresponden a ese movimiento religioso poderoso y distintivo que llamamos gnosticismo pesimista. Fue ésta una doctrina de gran distanciamiento del mundo. Para el creyente gnóstico, todo el universo material era un lugar perverso, una prisión y una trampa, fruto de una incursión de las potencias de las tinieblas en el mundo de la luz, o bien de un ser inferior y de segunda clase (identificado con el Dios de los judíos), fruto a su vez de una caída precósmica y radicalmente distinto del verdadero Dios del mundo trascendente de la luz. El Redentor gnóstico, identificado por los gnósticos cristianos con Cristo, vino a este mundo extraño y perverso para dar a los gnósticos el conocimiento salvador o *gnôsis* que les había de devolver al Dios

verdadero y a su lugar verdadero en el mundo de la luz. La principal masa cristiana y los filósofos platónicos del siglo II, aunque es posible que a veces recibieran de esta forma gnóstica de pensar una influencia mayor de la que ellos mismo sospechaban, en la última instancia estaban de acuerdo en rechazarla. Pues para ambos grupos, este mundo, con todo el mal que hay en él, era un mundo bueno hecho por un buen creador.

Esta oposición común al gnosticismo es posible que contribuyera a que los cristianos mirasen con mejor talante al platonismo medio (aunque algunos, sobre todo Hipólito, del siglo III d. de C., tendían a considerar todas las herejías como fruto de la influencia de diversas filosofías griegas), y la teología evolucionada del Dios bueno, el creador y su creación buena, que afirmaban en contra del gnosticismo, debió mucho a los platónicos medios. Pero hubo importantes diferencias. Los cristianos subrayaban más que la mayor parte de los paganos la separación de Dios y su creación, la trascendente otredad y separación del creador respecto del mundo que había hecho. E insistían en que este Dios taxativamente separado era únicamente responsable de la existencia de todo lo que había en el mundo creado. En otras palabras, rechazaban la idea, aceptable para algunos platónicos medios, de un principio independiente del mal o de desorden irracional, estrechamente vinculado con la materia sempiterna y preexistente que Dios, al hacer el mundo, había manejado. Al rechazar esta explicación del problema del mal, los cristianos estaban sin duda influidos hasta cierto punto por su profunda aversión al gnosticismo, al igual que los filósofos que la aceptaban lo estaban a veces (y aquí descuella el caso de Plutarco) por el dualismo iranio del conflicto que es telón de fondo de una forma de gnosticismo, y que ha influido también, y profundamente, en algunas actitudes cristianas ante el mundo, aunque nunca haya sido admitido como doctrina cristiana formal.

Los cristianos, por supuesto, rechazaban con energía lo que consideraban faceta idólatra del platonismo, el que aceptara éste la existencia y veneración de divinidades y espíritus subordinados mediante los que Dios opera y se comunica con los hombres. No se trataba (como decían los cristianos) de un conflicto entre politeísmo y monoteísmo, sino entre dos formas de monoteísmo, el uno, bíblico, riguroso y exclusivo, fiel a un Dios totalmente aparte del mundo que ha hecho y sólo accesible en virtud de las revelaciones propias que condescienda en hacer, y el otro, el griego, en que Dios comunica al máximo su divinidad al mundo y a todas sus partes y a la rica variedad de divinidades subalternas que hay en él, y que es por

lo menos mediatamente accesible a todos y cada uno de los hombres gracias a las tradiciones religiosas locales. Y habría que advertir que la tradición cristiana posterior sufrió muchas modificaciones que la aproximaron al tipo helénico de monoteísmo.

En términos generales, los cristianos (con las excepciones señaladas ya en p. 364) aceptaron sin reservas las doctrinas platónicas de la absoluta inmaterialidad e inmutable eternidad de Dios (no obstante lo difícil que resulte conciliar esto último con muchos pasos de la Biblia, literalmente interpretados). «Dios es espíritu» no tardó en significar «Dios es inmaterial», y todas las afirmaciones doctrinales que parecieran implicar algún cambio en Dios las rechazaban los teólogos ortodoxos sin contemplaciones. En términos generales, veían con buenos ojos la mezcla, característica del platonismo medio, de afirmaciones positivas y negativas a propósito de Dios, cosa que los teólogos cristianos ortodoxos acostumbraron hacer desde entonces. En el pensamiento judío había ya una fuerte inclinación a creer en la incognoscibilidad de Dios, que vigorizó la tendencia «apofática» o negativa del platonismo medio. (La creencia en la trascendencia incognoscible de Dios se observa también claramente en el gnosticismo temprano por lo menos desde la época de Basílides, a comienzos del siglo II.) Por otro lado, la Biblia, la tradición eclesiástica y, de manera creciente, el peso de las polémicas teológicas, obligaban a los teólogos a formular muchas declaraciones positivas acerca de Dios y a enfocar su autorrevelación como si de la de un ser inteligible y denifible se tratase. Esta tendencia positiva (o «katafática») quedó vigorizada gracias a uno de los más influyentes préstamos que hizo al cristianismo el platonismo medio, la doctrina de que las Ideas platónicas, los arquetipos o modelos eternos de todo lo creado, eran pensamientos del intelecto de Dios. Aunque los cristianos solían vincular estos pensamientos eternos e inmutables con el Cristo-*Lógos,* no estaban muy preparados (ni siquiera cuando aceptaron cierto grado de subordinación del Logos) para la tajante distinción neoplatónica (véase *infra*, p. 375) entre lo Uno trascendente e incognoscible y la primera realidad divina de ello derivada, el Intelecto Divino que es también el mundo de las Ideas. La tirantez y a veces contradicción entre las dos formas de pensamiento no se resolvió nunca del todo. (Se dirá algo más al repecto cuando consideremos la influencia del neoplatonismo.)

Los teólogos cristianos hasta el siglo III encontraban, por regla general, la idea mesoplatónica del Intelecto Segundo o Segundo Dios coherente con los datos del Nuevo Testamento y representaban a Cristo-*Lógos* como subordinado al Padre y mediador en la creación

y la revelación, aunque partícipe absoluto de su divinidad. Dios Padre hizo el mundo por su *Lógos* (término impropiamente traducido por «Palabra», ya que contiene la idea de pensamiento expresado en tanto que fuerza viva) y sólo en el *Lógos* se reveló y se hizo hasta cierto punto cognoscible a los hombres. La situación del Espíritu Santo dentro de este sistema era, naturalmente, bastante difícil de determinar. Los cristianos no podían, sencillamente, identificarlo con el Tercer Dios platónico, el Alma del Mundo inmanente, de modo que su posición y naturaleza quedaron más bien indefinidas hasta después del Concilio de Nicea de 325. (La profunda transformación de la teología trinitaria que tuvo lugar en el siglo IV se considerará brevemente más abajo.) La influencia del platonismo medio se advierte de manera particular en el gran sistema especulativo del más importante pensador cristiano anteniceno, Orígenes (*c.* 185-255), que probablemente estudió con el maestro de Plotino, Amonio «Saccas». A pesar de su actitud decididamente crítica e independiente ante la filosofía griega, hay mucho de platónico, así como profundamente cristiano, en su concepción de que el Padre, mediante su subordinado pero divino y eterno *Lógos*, creó una comunidad de espíritus libres e inteligentes de cuyas libres elecciones y de las réplicas de Dios a ellas depende el resto de la historia del mundo: cayeron en diversos grados del amor y pureza primigenios, encarnaron en cuerpos ajustados al demérito de cada uno y suben y bajan por la escala de la existencia, como las almas reencarnadas de Platón, según sus opciones sucesivas: aunque todos pueden volver al final a su perfección primera (pero no posiblemente sin el albur de otra caída) gracias al constante amor redentor del *Lógos* por el que fueron hechos y que encarnó en Jesús de Nazaret: en él no hay criatura que caiga fuera de la esperanza redentora.[7]

En su enseñanza práctica del hombre y cómo debía vivir, los pensadores cristianos de nuestro período estaban más de acuerdo, por regla general, con los platónicos de lo que habría sido de esperar en los adeptos de una religión que hace tanto hincapié en el cuerpo como parte integral del hombre en su doctrina de la Encarnación y la Resurrección. Cuando hablaban y pensaban «teológicamente» de esta doctrina y otras estrechamente relacionadas con ellas,

7. Para el sistema de Orígenes vid. sobre todo su tratado *Del principio*, muy accesible hoy en la versión anotada de H. Butterworth [se refiere a: *Origen on First Principles, being Koetschau's text of the Principiis, translated into English with notes*], Londres, 1936, reimp. 1967. [El «Koetschau's Text», esto es, la edición del *Perì Archôn* de Orígenes, en «Die griechischen christlichen Schriftsteller», 22, Leipzig, 1913. (*N. del t.*)]

de los sacramentos y del premio o castigo finales del hombre, defendían con vehemencia la unidad de cuerpo y alma, así como la bondad del cuerpo frente a los platónicos y otros. Pero cuando enfocaban la teoría y la práctica de la moral, se apresuraban a adoptar un tajante dualismo cuerpo-alma como principio en funciones, al tiempo que aplaudían el ascetismo de la moralidad estoico-platónica. La austeridad relativamente humana y moderada de los filósofos, en realidad, templaba en términos generales el extremismo del odio cristiano hacia el cuerpo en aquellos cristianos cultos en quienes influía. El dualismo práctico de los cristianos se justificaba teológicamente mediante recurso a la doctrina de la caída del hombre y la corrupción y caos que había introducido en la naturaleza humana (como el de los platónicos paganos se hacía creyendo que el alma había descendido a este mundo inferior de regiones superiores que eran su verdadero sitio). Convendría advertir que tanto los cristianos como los paganos tendían a considerar al propio cuerpo con mucho más disgusto y suspicacia que al mundo material en conjunto. La bondad del universo visible en tanto que obra bella y bien hecha del creador perfecto y omnisciente la sostenían con vehemencia paganos y cristianos, sobre todo frente a sus enemigos comunes los gnósticos, aunque con cierta diferencia de acento. Para los paganos, el cosmos material era la autorrevelación suprema y perceptible de la divinidad y, cuando menos, la vuelta a Dios comenzaba con su contemplación. Para los cristianos, el eje religioso de interés aquí abajo no era el cosmos, sino el Cristo encarnado y su Iglesia.

A partir de finales del siglo IV, los pensadores cristianos recibieron influencias de la forma de platonismo que los estudiosos modernos denominan neoplatonismo. Es imposible describir aquí sin tergiversaciones la riqueza y fuerza de esta línea evolutiva del platonismo medio, de influjo universal, cuyo principal fundador fue el más grande de los filósofos religiosos griegos, Plotino (205-270 d. de C.). La diferencia más chocante entre el platonismo medio y el neoplatonismo ha de verse en la versión del Primer Principio. Plotino, que aclara y desarrolla ideas presentes ya en el platonismo medio y en el neopitagorismo (véase pp. 368-369), y sigue una línea interpretativa del *Parménides* y de *La república*, 6, 508-509 de Platón bien fijada ya por la escuela platónica, enseñó que el origen de la realidad no es un Ser Supremo ni un Supremo Intelecto, sino lo Uno o Bien más allá del ser y el intelecto. Para él y sus sucesores, por tanto, antes de la inteligencia y de la realidad formada o determinada hay ya una bondad y libertad creativa e infinitas, inaccesibles al pensamiento porque en él (el pronombre masculino concuerda

con el propio uso de Plotino) el pensamiento no encuentra un objeto determinado: no se trata de «tal» o «cual», y sólo es alcanzable por la unión mística a que nos devuelve el amor que da.

De este Uno derivan sin fin los niveles sucesivos del gran universo jerárquicamente ordenado de los neoplatónicos, de peldaños decrecientes en lo que respecta a unidad y por tanto a realidad y bondad, aunque nunca ajenos ni a ésta ni a aquélla, cada uno en su nivel, hasta comprender el universo material, reflejando y expresando según el peldaño propio las realidades superiores de que depende, y volviéndose desde el peldaño propio a la contemplación de lo Uno y al anhelo de retornar a lo Uno. En Plotino, y en buena medida en las más rígidas y elaboradas jerarquías, de demarcaciones más tajantes, de sus sucesores, los niveles de realidad se corresponden estrechamente con los estados de la experiencia interior del hombre. El Intelecto o Ser Real, el mundo vivo de las formas (las Ideas platónicas) en que la vida que surge de lo Uno se estructura permanentemente durante su retorno, es el mundo en que nos encontramos de manera idónea cuando despertamos y comprendemos quiénes somos en realidad: y somos uno, aunque no de un modo que destruya nuestra individualidad, con el Alma universal que desciende por el universo material, formándolo, ordenándolo y vivificándolo en conjunto y en las respectivas partes, y podemos y deberíamos experimentar dicha unidad. El neoplatonismo es como mínimo una filosofía de la experiencia, de la experiencia de la unión mística con lo Uno, de la experiencia de estar despiertos y vivos en el mundo del Intelecto, y de la experiencia de la unidad con el principio universal de la vida y el orden racional de nuestro universo, experiencias todas alcanzables (por la minoría) aquí y ahora, en nuestra vida terrena: y aun aquellos que ven un poco inútil el platonismo como sistema metafísico lo encuentran muy acertado psicológicamente. Aunque persisten las antiguas actitudes dualistas, el neoplatonismo es a menudo muy positivo por su actitud ante el universo material, ya que considera a éste teofanía o manifestación divina, la gloriosa imagen de su arquetipo inteligible de que está muy cerca.

Al considerar la influencia de esta última gran forma de filosofía griega en el pensamiento cristiano tenemos primero que recordar que fue mucho tiempo después de la muerte de Plotino cuando el neoplatonismo llegó a ser universalmente influyente. La edición de los escritos de Plotino, preparada por su discípulo Porfirio, que conocemos como *Enéadas*, no apareció hasta principios del siglo IV: había habido una edición anterior preparada por otro discípulo y amigo íntimo, Eustoquio, pero no hay pruebas de que se leyera con pro-

fusión, aunque Eusebio de Cesarea, autor cristiano del siglo IV, tal vez se sirviese de ella. Y la gran escuela platónica de Atenas no fue definitivamente neoplatónica hasta fines del siglo IV, y la de Alejandría quizá hasta más tarde. Los grandes pedagogos y autores neoplatónicos de Atenas y Alejandría son de los siglos V y VI. En consecuencia, cualquier educación filosófica formal que recibieran los cristianos del siglo IV es probable que fuera más medioplatónica que neoplatónica, aunque es seguro que en el Oriente de habla griega, los Padres capadocios Basilio de Cesarea, Gregorio Nacianzeno y Gregorio de Nisa leyeron a Plotino y a Porfirio y quizá también al gran neoplatónico de comienzos del siglo IV, Jámblico: y en el Occidente de habla latina la influencia de Plotino (que enseñó en Roma) y, particularmente, de Porfirio, que popularizó y desarrolló el pensamiento de su maestro, fue importante bastante antes de la época de Agustín (354-430).

Una dificultad concreta que surge cuando se enjuicia la influencia del neoplatonismo propiamente dicho (es decir, el platonismo de Plotino y sus sucesores) es que ideas que aparecen por vez primera en el platonismo medio continuaron en el paganismo posterior lo mismo que en el platonismo cristiano: hubo mucha base común para las diferentes formas de platonismo de nuestro período, anteriores y posteriores, cristianas y paganas. La influencia neoplatónica no debería afirmarse sin más, ni siquiera cuando hay pruebas del empleo de textos neoplatónicos, salvo donde se da cierta admisión de las ideas específicas de Plotino y sus sucesores. Esto es particularmente difícil de exponer con claridad cuando nos las vemos con la más distintiva y original de las doctrinas neoplatónicas, la de que el primer principio y origen de la realidad, lo Uno o Bien, trasciende el ser y el pensamiento y es por tanto por su propia naturaleza incognoscible: una doctrina que los sucesores paganos de Plotino sostuvieron con mayor hincapié si cabe que el mismo Plotino. El pensamiento cristiano, hablando en términos generales, tendió, en los siglos IV y V y a veces después, a quedarse, como ya se ha advertido (p. 372), en la posición mesoplatónica y a fundir las afirmaciones más enérgicas de la incognoscibilidad de Dios con muchas afirmaciones positivas sobre él en tanto que Ser Supremo al parecer y hasta cierto punto inteligible.

Así, los Padres capadocios, en Oriente, sobre todo Gregorio de Nisa, afirman la absoluta incognoscibilidad de Dios con las expresiones más vehementes y se sirven de esta afirmación como de un arma contra sus oponentes arrianos más extremos (los anomeos), a quienes acusan de racionalismo helénico, y que ciertamente creían

que la naturaleza de Dios era cognoscible y definible. Pero, al mismo tiempo, las necesidades de la teología trinitaria ortodoxa posterior al Concilio de Nicea les fuerzan a hacer afirmaciones muy positivas (y a veces inevitablemente curiosas) sobre la substancia y las personas de la divinidad. En Occidente, también Agustín sabe mucho, muchísimo, de las relaciones específicas de las personas de la Trinidad entre sí para tratarse de un hombre que afirma la incognoscibilidad de Dios con la virulencia de que a veces echa mano.

Más tarde, sin embargo, aparecería un autor muy influyente que se tomaría realmente en serio la insistencia neoplatónica en la incognoscibilidad trascendente de Dios. Es el desconocido (quizás un sirio grecoparlante) que entre fines del siglo IV y comienzos del VI escribiría una serie de textos a los que daría prácticamente autoridad apostólica haciéndolos pasar por obras del ateniense converso por san Pablo, Dionisio Areopagita. Las obras del Pseudo Dionisio revelan a las claras la influencia del tipo de tardoneoplatonismo que conocemos mejor por los escritos de Proclo (410-495), el Sucesor platónico —esto es, el director de la escuela platónica, la Academia— en Atenas. Notable entre los rastros de esta influencia es una muy clara y marcada insistencia en la doctrina de la incognoscibilidad de Dios, que se funde de un modo intencionadamente paradójico con las afirmaciones positivas de Dios en tanto que Trinidad y creador, de rigor en la fe cristiana. Este deliberado mantenimiento de posturas afirmativas y negativas a propósito de Dios, en tensión y contraste, fue característico del pensamiento cristiano oriental. El neoplatonismo cristiano del Pseudo Dionisio, fomentado y hasta cierto punto corregido en una dirección encarnacional más positiva y aceptadora del mundo de la mano de uno de los mayores teólogos grecocristianos, Máximo el Confesor (580-662), siguió siendo muy influyente en el Oriente cristiano; la tradición del Pseudo Dionisio y Máximo se introdujo y desarrolló en Occidente con no poca audacia con la obra de Juan Escoto Erígena (*c.* 810-877), la influencia de cuyo pensamiento ha sido persistente y poderosa, aunque en términos generales algo limitada.

Hay un paralelismo interesante entre dos líneas evolutivas de pensamiento del siglo IV, las neoplatónicas cristiana y pagana, aunque no parece que haya pruebas de ninguna difusión o decisiva influencia recíproca. Como bien se sabe, los cristianos ortodoxos del siglo IV, tras mucho argumentar y pelear con encono, acabaron por rechazar con determinación el antiguo tipo «subordinacionista» de teología trinitaria que ya se ha descrito (p. 373), del que el arrianismo, de un lado por lo menos, se puede considerar evolución extrema, en

favor de la teología de las personas distintas y un solo Dios, en que el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo están a la misma altura y no distribuidos en orden jerárquico: tal es la teología expresa en lo que conocemos por «símbolo niceno». En el siglo IV también aparece en el platonismo pagano una forma de pensamiento sobre lo Uno y el Intelecto (véase p. 375) en que lo Uno incognoscible e infinito se determina constantemente en la tríada Ser, Vida e Intelecto, de la que el primer miembro es idéntico a sí mismo. Tiene esto algunas raíces en el pensamiento de Plotino, pero se aparta de él radicalmente en el enfoque de lo Uno y el Intelecto, distinto en cuanto que son aspectos o fases o modelos de la misma realidad. Se debe probablemente a su discípulo Porfirio y sin duda está muy influida por la interpretación porfiriana del maestro.[8] Influyó en el teólogo cristiano del siglo IV Mario Victorino, que la adaptó a su objeto de defender la doctrina nicena de la Trinidad, y quizás en Agustín por mediación suya. Pero no hay al parecer prueba alguna de que los principales arquitectos y defensores del trinitarismo ortodoxo de Oriente, de Atanasio en adelante, se apercibiesen de la misma. Jámblico y otros neoplatónicos paganos posteriores rechazaron con energía la identificación del primer miembro de la tríada inteligible con lo Uno trascendente, aunque la tríada en cuanto tal se convirtió en parte importante de su sistema.

Por difícil que pueda ser la determinación de puntos precisos en que las ideas distintivamente neoplatónicas influyeron en la doctrina cristiana, así como el alcance de dicha influencia, no hay duda de que muchos de los grandes pensadores cristianos, de mediados del siglo IV en adelante, leyeron a los neoplatónicos y no permanecieron inmunes a lo que leyeron. Esto salta a la vista en Agustín (354-430), que libre y generosamente reconoce su deuda con Plotino y Porfirio. Fueron éstos quienes le liberaron del materialismo maniqueo y quienes le convencieron de la espiritualidad de Dios y del alma, y quienes le ayudaron a formar su vía introspectiva del pensamiento, la vía en que para él el viaje a Dios es un viaje a la interioridad y en que encuentra a Dios dentro de la propia alma y trascendiéndola al mismo tiempo. Claro que hay mucho en el pensamiento de Agustín que no procede de los platónicos. Su posterior doctrina de la predestinación es totalmente bíblica y las originalí-

8. La doctrina se encuentra plenamente manifiesta en un comentario anónimo del *Parménides* de Platón, ed. por P. Hadot en el vol. 2.° de *Porphyre et Victorinus*, París, 1968, libro que es el análisis más completo y autorizado de toda esta cuestión. Los neoplatónicos tardíos criticaron a Porfirio mencionándolo por sostener lo que parece era esencialmente la misma concepción.

simas ideas de la historia y la sociedad humanas que expone en su *Ciudad de Dios* no parece que tengan un origen filosófico griego. Agustín es por otro lado una figura demasiado individual para tomarse por la típica figura neoplatónica cristiana. Aunque hay poco que sea distintivamente neoplatónico al respecto, el teísmo sencillo y noble, con su confianza en la bondad de Dios y su mundo, que el último gran estadista filósofo de Roma, Boecio (480-524), expone en su *Consolación de la filosofía*, está quizá más cerca de la regla platónico-cristiana, si es que hay alguna. El platonismo cristiano, en los siglos que hemos enfocado y después, fue por lo general una fuerza contra el fanatismo (incluido el fanatismo de una fe poco sensata en lo racional), en pro de un sentido del misterio de Dios y en favor de la fe en la bondad del mundo en tanto que imagen de la belleza divina.

Nuestra reseña de la influencia de la filosofía griega en el cristianismo debe terminar aquí. Pero no estaría de más subrayar que esta influencia no terminó en el siglo VI. El estudio de Platón y los neoplatónicos, de Aristóteles y (en medida muchísimo menor) los estoicos, estimuló a menudo en los siglos que siguieron nuevas líneas evolutivas del pensamiento cristiano. Y así como el neoplatonismo pagano no sólo influyó en el pensamiento cristiano sino que además cavó una trinchera de resistencia intelectual al cristianismo hasta el siglo VI,[9] así también la continuidad de formas helénicas independientes de pensamiento religioso como parte de nuestra herencia tradicional condujo a menudo a la crítica y resistencia frente a lo que por lo general se consideran actitudes típicamente cristianas, sobre todo las que establecen una tajante división y oposición entre Dios y lo creado, la fe y la razón, o la iglesia y el mundo.

Lecturas complementarias

(En los caps. 8 y 10 se encontrará una importante bibliografía sobre religión y filosofía griegas anteriores.)

Ediciones y traducciones

1) *Platonismo medio.* Pocas son las obras de mesoplatónicos o neopitagóricos serios que han sobrevivido. La más importante es el *Epítome*

9. No hay espacio para discutir esto en el presente capítulo ni es necesariamente importante. Una buena exposición en R. T. Wallis, *Neoplatonism*, caps. 4 y 5.

(o *Didaskalikós*) de Alcinoo (o Albino), que se encontrará junto con su *Iságoge* en el vol. VI de la edición de Platón preparada para la Teubner por C. F. Hermann, *Platonis Dialogi*, Leipzig, 1921-1936, y que se ha editado por separado, al cuidado de P. Louis, París, 1945. Muchos de los ensayos de Plutarco reunidos bajo el título general de *Moralia* tienen un serio contenido filosófico. Hay una edición con trad. inglesa en la Loeb Classical Library, Londres, 1927 ss., aún sin concluir. [La Teubner publicó asimismo algunos volúmenes de los *Moralia*, al cuidado de C. Hubert, M. Pohlenz y otros, en la década de los 50; conviene recordar que los escritos plutarquianos englobados bajo este título y que han sobrevivido rebasan la cincuentena. Otras ediciones que las reseñadas por el autor de este capítulo: J. Defradas, *Plutarque. Le Banquet des Sept Sages*, texto y trad., París, 1954; R. Flacelière, *Plutarque. Dialogues sur l'Amour*, texto y trad., Les Belles Lettres, París, 1952. Algunas versiones castellanas, sin texto original: Plutarco, *Los Tratados* («Sobre las mujeres», «Sobre el amor», «Narraciones amorosas», «Preceptos conyugales», «Sobre la higiene», «Sobre la muerte», «Consolación a la propia mujer», «Sobre el cariño fraternal»), Ed. Ibérica, Madrid, s. a., al cuidado del inefable J. B. Bergua, que tuvo muy en cuenta alguna edición francesa (a Aldo Manucio le llama «Alde Manuce» en la p. 35 de la «Introducción»); Plutarco, *El banquete de los siete sabios*, Aguilar, Madrid, 1963, reimp. 1968, trad., prólogo y notas de José Barrio Gutiérrez.] Los fragmentos que han quedado de Ático se encontrarán en Eusebio, *Praeparatio Evangelica*, XI, 1-2; XV, 4-12, reunidos y editados por separado por E. des Places, París, 1977. Los fragmentos de Numenio los ha editado E. des Places, Bris, 1973.

2) *Neoplatonismo*

a) *Plotino*. La gran edición crítica de P. Henry y H. R. Schwyzer, completa ahora en *Plotini Enneades*, París y Bruselas, 3 vols., 1951-1973. Una muy revisada *editio minor* está publicándose en los Oxford Classical Texts: vols. I-II (*Enéadas* I-V), Oxford, 1964 y 1977. El texto Henry-Schwyzer, revisado, con ligeras variantes, lo está publicando asimismo la Loeb con trad. inglesa y notas de A. H. Armstrong: hasta ahora, vols. I-V (*Enéadas* I-V), Londres, 1966 ss. Hay una ed. excelente con texto y trad. alemana al cuidado de R. Harder, R. Beutler y W. Theiler, Hamburgo, 1956-1967 (índice en vol. aparte con revisión general de la filosofía de Plotino, Hamburgo, 1971). Trad. completa al inglés por S. MacKenna, revisada por B. S. Page, últ. ed., Londres, 1969. [Versión castellana completa, sin texto original, Plotino, *Enéadas*, Aguilar, Buenos Aires, 6 vols., 1955-1967, trad., introd. y notas de José Antonio Míguez.]

b) *Neoplatonismo tardío*. La mejor introducción al pensamiento de los tardoneoplatónicos sigue siendo la ed. de Proclo, *Elements of theology*, al cuidado de E. R. Dodds, con trad. ingl. y comentarios, Oxford, 1963². [Cf. *Elementos de teología*, Aguilar, Buenos Aires, 1965, trad. de F. de P. Samaranch, que se basa en la ed. de Dodds.] Hay una ed. excelente de la *Teología platónica* de Proclo, al cuidado de H. D. Saf-

frey y L. G. Westerink en la serie Budé, con trad. francesa y una larga y valiosa introducción, París, libro I: 1968, libro II: 1974, libro III: 1978, sin concluir. Para ediciones y trad. de otras de las voluminosas obras de los tardoneoplatónicos (en su mayoría comentarios sobre Platón y Aristóteles), véanse las bibliografías de la *Cambridge history of later Greek and early Mediaeval philosophy* y de R. T. Wallis, *Neoplatonism* (véase *infra*). [Cf. en castellano, con carácter general, Rodolfo Mondolfo, *Guía bibliográfica de la filosofía antigua*, Losada, Buenos Aires, 1959, pp. 88-98; Sebastián Cirac de Estopañán en *Logos. Monografías y síntesis bibliográficas de filología griega*, Universidad de Barcelona, vol. I, 1960 (véase índices) repertorio de fichas comentadas.]

3) *Autores judíos y cristianos.* La mejor y más accesible ed. de Filón es la de la Loeb Classical Library al cuidado de F. H. Colson, G. H. Whitaker y R. Marcus, con trad. inglesa, Londres, 12 vols., 1929-1962. [Véase en cast. la trad. divulgadora de Filón, *Todo hombre es libre*, Aguilar, Buenos Aires, 1962 y 1966².] Los autores cristianos de nuestro período son muchos y hay demasiadas buenas ed. y trad. para enumerarlas aquí. Conviene remitirse a las bibliografías de la Cambridge History y de Daniélou (véase *infra*), así como de las Patrologías de B. Altaner [trad. cast.: *Patrología*, Espasa-Calpe, Madrid, 1956, 4.ª ed. basada en la quinta alemana] y de J. Quasten, Utrecht y Amberes, 1966 [trad. cast.: *Patrología*, Editorial Católica, Madrid, 2 vols., 1968² y 1973. El vol. III de esta Patrología, autorizado y prologado por Quasten, es una iniciativa italiana: trad. española corregida y aumentada también en Editorial Católica, Madrid, 1981]. La principal colección de textos cristianos en J. P. Migne, *Patrologia Latina*, París, 221 vols., 1844-1855, y *Patrologia Graeca*, París, 161 vols., 1857-1866, que contiene ediciones de calidad muy variable y asombrosamente realizadas pero satisfactoriamente completas; *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller*, Berlín, 1897 ss.; *Corpus Scriptorum Ecclesiasiticorum Latinorum*, Viena, 1866 ss.; *Sources Chrétiennes*, excelente colección, con trad. francesa y a menudo muy valiosas introd. y coment., París, 1941 ss.; *Oxford early Christian texts*, nueva serie con trad. inglesa, introd., notas muy interesantes, Oxford, 1971 ss. [Cf. en castellano las ed. bilingües, a veces con gran aparato de notas, con introd.: *Padres apostólicos* y *Padres apologetas griegos*, al cuidado de Daniel Ruiz Bueno, Editorial Católica, Madrid, 1979⁴ y 1954 respectivamente; Eusebio de Cesarea, *Historia eclesiástica*, al cuidado de Argimiro Velasco Delgado, Editorial Católica, Madrid, 1973, 2 vols.; más *Obras de San Agustín*, Editorial Católica, Madrid, 22 vols., 1962 ss.; consultense catálogos de la Biblioteca de Autores Cristianos de la Editorial Católica de Madrid para otros autores: Orígenes, Juan Crisóstomo, etc.]

La principal serie de trad. inglesas es *The Ante-Nicene Christian library*, Edimburgo, 24 vols., 1866, vol. suplementario, 1897, reimp. como *The Ante Nicene Fathers*, Buffalo, 10 vols., 1884-1886; *A select library of Nicene and Post-Nicene Fathers*, Buffalo y Nueva York, 28 cols., 1886-1900; *Ancient Christian Writers*, trad. admisibles, a menudo con buenas introd. y coment., Westminster, Maryland, 1946 ss.; *The Fathers*

of the Church, en principio de baja calidad y sin introducciones y notas apropiadas, pero luego muy mejorados, Nueva York, 1947 ss. [Diversas series de trad. castellanas, de desigual valor: *Los Santos Padres*, Madrid, 5 vols., 1878-1879; *Biblioteca Clásica del Catolicismo*, Madrid, 5 vols., 1889-1892; *Colección Excelsa*, Madrid, 32 vols., 1940-1947; la serie «Obras escogidas de Patrología griega» de la *Biblioteca de autores griegos y latinos*, Barcelona, 1916 ss., con texto original, aunque apenas sin presentación y sin notas; volúmenes varios, en catalán, de la Fundació Bernat Metge, Barcelona, 1923 ss., de la Biblioteca Sant Jordi, Barcelona, 1925 ss., de la Biblioteca Sant Pacià, Barcelona, 1931 ss., y de la Biblioteca de la paraula cristiana, Barcelona, 1933 ss.]

Obras modernas

The Cambridge History of later Greek and early mediaeval philosophy, dirigida por A. H. Armstrong, Cambridge, 1967, reimp. con correcciones y bibl. adicional, 1970, abarca el tema del presente capítulo a lo largo de sus seis primeras partes, en que hay bibliografía relativamente amplia. John Dillon, *The Middle Platonists*, Londres, 1977, es un repaso concienzudo del mesoplatonismo, con breve pero buena bibliografía. La mejor introducción al neoplatonismo es R. T. Wallis, *Neoplatonism*, Londres, 1972, con buenas pero breves observaciones sobre el mesoplatonismo en el capítulo 1 y sobre la influencia del neoplatonismo en el pensamiento cristiano en el último capítulo, más excelente pero breve bibliografía. Se ha escrito mucho sobre la filosofía griega y el pensamiento cristiano primitivo. La *History of dogma* de A. Harnack, ed. alemana, Tubinga, 1909-1910, trad. inglesa según la 3.ª alemana, Nueva York, 1958, sigue siendo interesante. [La historia del dogma más moderna en castellano es la trad. de AA.VV., *Handbuch der Dogmengeschichte*, Herder, Friburgo, 1956 ss., sin concluir: *Historia de los dogmas*, Editorial Católica, Madrid, 1973 ss., de la que han aparecido hasta ahora 10 cuadernos.] Buenos libros recientes son G. L. Prestige, *God in Patristic thought*, Londres, 1952³; J. Daniélou, *Gospel message and Hellenistic culture*, trad. inglesa ampliamente revisada por el autor, Londres, 1972; R. A. Markus, *Christianity in the Roman world*, Londres, 1974. A. H. Armstrong y R. A. Markus, *Christian faith and Greek philosophy*, Londres, 1960, es quizá todavía digno de una ojeada, aunque los autores han cambiado y desarrollado muchas de sus opiniones desde entonces. Maurice Wiles, *The making of Christian doctrine*, Cambridge, 1967, hace un nuevo e importante enfoque de la evolución doctrinal cristiana en el período de que trata este capítulo. Mucho material iluminador en A. D. Nock, *Conversion*, Oxford, 1933, ed. bolsillo 1961, y *Essays on religion and the ancient world*, Oxford, 1972, 2 vols.; Peter Brown, *Augustine of Hippo*, Londres, 1967, y *The world of late antiquity*, Londres, 1967; y E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an age of anxiety*, Cambridge, 1965. [Añádase, por ejemplo, en el campo concreto, pero tan laberíntico, de las interferencias gnóstico-greco-cristianas, Henri-Charles Puech, *En torno a la Gnosis*, vol. I, Taurus, Madrid, 1982;

Elaine Pagels, *Los evangelios gnósticos*, Crítica, Barcelona, 1982; y sobre todo, los trabajos de campo de nuestro mejor estudioso del tema, Antonio Orbe, *Estudios valentinianos*, Analecta Gregoriana, Roma, 5 vols., 1955-1961, *Antropología de San Ireneo*, Editorial Católica, Madrid, 1969, *Cristología gnóstica*, Editorial Católica, Madrid, 1977, 2 vols.]

PETER KIDSON

13. ARQUITECTURA Y PLANIFICACIÓN URBANA

Durante los últimos cien años, gracias sobre todo a la incesante actividad de los arqueólogos, la cantidad de construcciones griegas de que podemos asegurar sabemos algo ha aumentado en medida considerable. Sin embargo, como ha ocurrido en tantas otras manifestaciones del genio griego, el destino de la arquitectura griega ha sido perder al mismo tiempo buena parte del hinchado prestigio de que gozara antaño. Los órdenes griegos no juegan ya ni siquiera un papel simbólico en la educación del moderno arquitecto inglés. Si bien el Partenón no ha perdido aún su posición como una de las grandes construcciones del mundo, ello se debe sobre todo a esa industria turística que se ceba en las obras maestras, pero que, con buena astucia, apenas deja tiempo al cliente para meditar lo que ve. Entre los que todavía piensan seriamente en estas cosas, sin embargo, no es tan evidente que el Partenón merezca clasificarse a la misma altura que, digamos, el Panteón, o Santa Sofía, o la catedral de Bourges; ni que tenga el menor objeto abordar la cualidad comparativa de estas construcciones. Las opiniones más modernas están incluso dispuestas a descalificar al Partenón como la vaca sagrada de un pasado desprestigiado. No todo el mundo, empero, comparte tales opiniones; pero no están tampoco los tiempos para las defensas y los contraataques; y aunque lo estuvieran, es dudoso que hubiera algo más que una modesta reivindicación.

Las consecuencias de esta paradoja son diversas, pero no necesariamente incongruas. Hoy podemos decir que disponemos de una base más dilatada, más varia, más serena que nunca para hacer balance sobre lo que los arquitectos griegos alcanzaron. La presunta perfección no fue más que parte de un mito mayor y muy poco más de lo que ha quedado podía sobrevivir al enfriamiento del en-

tusiasmo. Ciertos conatos de sustantivar reivindicaciones de intérpretes decimonónicos originaron algunos de los más chocantes argumentos especiosos de la literatura artística. Nunca fueron muy numerosas las almas estéticas sinceramente embriagadas ante la sutileza de las molduras griegas; y es de sospechar que el celo esotérico manifestado por pretéritas generaciones de viajeros cultos a propósito de la inefable excelencia del gusto griego comprendiera siempre una buena porción de hipocresía.

El mentado turista moderno, aunque posiblemente peor educado en los clásicos que sus antecesores, es también menos probable recurra a la afectación; y a despecho de sus visitas a destajo está hasta cierto punto mejor situado para emitir juicios. Es posible que la vista del sol poniéndose tras las columnas truncadas de los templos de Agrigento le muevan a tomar una foto, pero raras veces fingirá que la experiencia le ha abierto los ojos a los delicados misterios de módulos e intercolumnios Lo que captará en seguida, por el contrario, cuando haya hecho varios viajes y muchas fotos, es que antes de quedar medio destruidos, los templos griegos se parecían notablemente entre sí y que mucho más se parecían los teatros. Es posible, pues, que acabe sospechando que lo mismo podría aplicarse a todas las clases de edificios que han desaparecido sin dejar rastro substancial, y aun a ciudades enteras. De ocurrir así, se habrá situado en posición de apreciar en esencia lo que los arqueólogos han demostrado al detalle, a saber, que la arquitectura griega se preocupaba mucho más de los tipos funcionales que de los estilos particulares; y que el arte que tanto se ha admirado estuvo siempre firmemente arraigado en convenciones de extrema cautela y construcción conservadora.

Esto no quiere decir que los detalles refinados se hayan de considerar ahora inútiles; es sólo que, desde una perspectiva más dilatada, su importancia es menos probable se mida por su belleza patente que por lo que nos dicen de la forma particular en que los griegos pensaban dicha belleza se podía alcanzar en arquitectura, así como de su sentido de la ocasión concreta en que tales esfuerzos se estimaban apropiados. Las cualidades exclusivamente formales de la arquitectura griega siempre han sido evidentes y se han subrayado con justicia. En el pasado tendió esto a una preocupación poco menos que excesiva por los templos: no sólo sobre la base pragmática de que apenas sea algo más lo que ha sobrevivido con suficiencia de detalle para permitirnos un estudio intensivo, sino también por la convicción de que los templos solos ofrecían terreno de sobra para el estilo formal; de modo que aunque supiéramos mucho más de

lo que sabemos de edificios griegos civiles o militares poco o nulo sería el enriquecimiento de nuestras opiniones sobre lo que los mismos griegos entendían por arquitectura. Comprendemos hoy que si alguna vez fue ésta toda la verdad, dicha verdad se aplicaba sólo a lo primero, es decir, al período arcaico de la historia griega. No fue éste ciertamente el caso durante los siglos helenísticos; y con toda probabilidad, el cambio de acento fue una de las consecuencias de las grandes polémicas que podemos imaginar sostenían los arquitectos entre sí durante la época clásica de las ciudades-estado. No hay duda de que el impulso formal se hizo patente por sí mismo en el estilo de los templos, y que en cualquier caso la condición de los testimonios nos imposibilita el estudio de sus orígenes y su evolución en otros contextos. Pero raras veces se concebían los templos particulares de manera aislada. Ya desde los primeros tiempos parece que los griegos tuvieron una aguda conciencia de los límites que los edificios adyacentes imponían, tanto en el caso de los santuarios como en el de las ciudades. Es posible que la gran hazaña de los arqueólogos haya sido abrirnos los ojos a la concienzuda planificación de estas unidades vastas y complejas, que fue en cierto sentido la preocupación suprema de los proyectistas griegos. Podemos comprender hoy que el arsenal de ideas formales al servicio del embellecimiento de los templos se modificó y extendió a fin de transformar la ciudad toda en una obra de arte. Gracias a sus esfuerzos y a la fotografía aérea varios enclaves griegos están listos hoy para revelar un poco de su distribución antigua. Pero hace falta mucha imaginación, lo mismo histórica que visual, para valorar esta hazaña arquitectónica griega, la más escurridiza.

Las circunstancias en que los griegos dieron en construir por vez primera a gran escala son casi obscuras por completo. Parece que a lo largo de los siglos que siguieron a su llegada a Grecia tuvieron que servirse de estructuras cuyo carácter fue tan modesto y efímero que no ha dejado rastro. Entonces, casi de súbito, a mediados del segundo milenio a. de C., algunos de sus ambiciosos dirigentes descubren cierto gusto por unas pautas de vida que acaban por exigir casas grandes, defensas continuas y tumbas aparatosas. La posición de Grecia, en la linde de las tinieblas exteriores, desde la perspectiva de las partes realmente civilizadas del mundo de la época, nos sugiere de manera bastante lógica que el impulso social y político que había tras los primeros conatos griegos en arquitectura seria procedía del Mediterráneo oriental. El origen más próximo y evidente era Creta; y está dentro de lo posible que los griegos micénicos tomaran sus ideas sobre la vida placentera especialmente de Creta y Egip-

to. Pero las maduras fortificaciones de Tirinto y Micenas se inspiraron a las claras en las de la hitita Bogazkoy, aun cuando fueron más reducidas. Esto vale por igual para sus intentonas en ingeniería militar y el tipo de albañilería que utilizaron: las piedras grandes de tosco desbastado que poco a poco se irían acercando a la forma regular de los sillares. Las grandes edificaciones alrededor de las cuales se disponían tales fortificaciones tenían también su modelo en Anatolia. Los *mégara* de Troya anticiparon casi en mil años los de Micenas. Por lo que es muy notable que los *thóloi* funerarios que constituyeron la novedad más espectacular de la arquitectura micénica no tengan ningún prototipo patente en la misma dirección ni, a decir verdad, en ninguna otra.

El problema de estas tumbas es fascinante y sus ramificaciones son casi infinitas. Pues por un lado parecen vincularse con los prehistóricos sepulcros de túmulo de la Europa occidental, mientras que por otro anticipan una de las más duraderas y difundidas tradiciones de los monumentos funerarios posteriores: el que honra al muerto ilustre mediante la erección de una cúpula o bóveda sobre los restos mortales. La escala y calidad de los *thóloi* micénicos presuponen megalomanía dinástica y nos es muy fácil relacionarlos con nombres de héroes. Pese a todo, la imagen que producen sigue siendo ambigua. Por un lado podemos suponer plausiblemente gobernantes ambiciosos y ávidos de adoptar el boato arquitectónico junto con otras manifestaciones de las teocracias orientales; pero parece por el otro que la ejecución se haya quedado más bien corta en relación con cualquier modelo oriental. Sólo las fortificaciones y las tumbas son de primer orden en su especie. Por lo demás, no tenemos más que comparar los aposentos de Pilos o Micenas con los palacios de Creta, Anatolia y Mesopotamia para darnos cuenta de que la vida se tuvo que desarrollar a un nivel de complejidad en cierto modo distinto. En justicia, parece que los micénicos tomaron de sus modelos sólo el tipo de arquitectura que juzgaron útil. Si no manifestaron el menor interés en los grandes palacios, y en cambio se sintieron impresionados por las grandes casas, ello fue cuestión de elección: una preferencia que quizá refleje más el heroico estilo de vida homérico que los minuciosos detalles de las tablillas de Pilos. Parece que los tradicionales ritos funerarios se mantuvieron intactos. Todo aquel bovedaje de mampostería añadido a las tumbas más primitivas era dignidad monumental. Es posible que Agamenón aspirase a que se le contase entre los grandes reyes de Oriente, pero había además cierta resistencia inamovible en el terruño y un límite más allá del cual no se hizo realmente nada. Cabe sospechar que esta victoriosa re-

sistencia se centraba en última instancia en las peculiaridades de la religión griega y la tenacidad con que se mantuvieron.

Con lo que surge la cuestión de los templos. Uno de los rasgos inesperados de la arqueología micénica es que aunque ha aportado vestigios de santuarios religiosos en pleno funcionamiento son muy pocas las construcciones descubiertas a que pueda aplicarse la designación de «templo» sin reservas. Esto no equivale a decir que no hubiera templos en la Grecia micénica, sino que es posible que nunca hubieran sido descollante faceta del paisaje como lo serían en el período clásico; por lo que tenemos que sacar la conclusión de que no se consideraban necesarios para la apropiada factura de ceremonias religiosas. En este sentido, Micenas parece que se asemejaba a Creta, y ambas ofrecen una total diferencia respecto de Egipto y el Asia occidental.

Al igual que la mayoría de pueblos primitivos, los griegos comenzaron por identificar las epifanías de sus dioses con las potencias naturales y con los lugares elevados. No tenemos problema alguno para entender por qué supusieron que los dioses vivían en el Olimpo; ni por qué pensaban que había algo extraño en Delfos, ni peligroso en Sunion; ni, del mismo modo, por qué había algo milagroso y santo en los manantiales. Una sequía en época inoportuna del año o una cosecha abundante presagiaban la intervención activa de un dios maléfico o benéfico; y, por extensión, casi todo suceso de la vida del hombre, fuera normal o excepcional, se podía reconstruir en los mismos términos. Pero fuera cual fuese la forma que adoptara el encuentro, la reacción humana adecuada era ofrecer un sacrificio. Lo único que hacía falta era un altar al aire libre. Un templo era un exceso gratuito. La idea de fijar a un dios en una altar dándole una casa en forma de templo parece que se dio primero entre los sumerios, para quienes suponía una relación entre hombres y dioses que era entonces demasiado estrecha, bien regulada y globalizadora para el gusto griego. Precisaba además un sacerdocio altamente organizado que se cuidara en exclusiva de lo que se sabía de los dioses, y también esto se las ingeniaron los griegos para evitarlo. En realidad y bien mirado se diría que casi ninguna de las necesidades prácticas que determinaron el desarrollo de la arquitectura religiosa medieval se dio en Grecia; y la ausencia de estos factores dice mucho a la hora de explicar el carácter totalmente distinto de la arquitectura religiosa griega y, en particular, su preocupación por los aspectos puramente formales del estilo.

Cuándo y en qué circunstancias comenzaron exactamente los griegos a edificar templos sigue siendo un misterio. Se ha dicho a me-

nudo que los templos evolucionaron del *mégaron* micénico, *pace* Homero, donde Atenea se aloja en la casa de Erecteo. Esto puede ser verdad en cierto sentido, pero sigue reinando obscuridad absoluta en lo que afecta a las transformaciones básicas de función que tuvieran lugar. Se puede aventurar la hipótesis de que la experiencia de irse a vivir a ultramar tuvo que tener algo que ver con ello, sobre todo las migraciones que condujeron a la colonización de la Jonia, movimientos que pusieron a los griegos en contacto con pueblos que solían construir templos. Dejando aparte la Atenas de Pericles, las colonias griegas estuvieron casi en todas las épocas en posición aventajada respecto a las metrópolis en punto a magnitud y modelos de la arquitectura de sus templos. En cuanto a la teoría del *mégaron*, puede admitirse que desde el momento en que estamos en situación de observar cómo pensaban los griegos que debía ser un templo, parece que tuvo que ser algo afín a un *mégaron* como núcleo. Esto es válido mientras los griegos construyeron templos. Fueran cuales fuesen las innovaciones que estaban dispuestos a introducir, nunca repudiaron este venerable punto de partida. La invención fue siempre cosa de mejora, añadido o refinamiento. Un respeto tan intensamente conservador por una forma tradicional no fue sólo cuestión de carácter nacional. Lo que sugiere que el *mégaron* tuvo que considerarse siempre inherentemente apto para sus fines. Como esto a duras penas pudo ser sobre la base del empleo, podemos suponer que fue cuestión de apariencia. De aquí podría seguirse que la edificación de templos volvió a la época micénica si el *mégaron* era el tipo más espléndido de construcción que conocían los griegos. Pero también es posible que adoptaran la forma —por segunda vez durante la Edad Obscura— del Asia occidental, donde los fenicios, como el rey Salomón, la habían tenido por buena para sus propios templos.

Sea cual fuere la explicación de los orígenes, la historia subsiguiente de la construcción griega de templos se resuelve en una prolongada búsqueda de la forma justa de la casa de un dios. Algunos supuestos fundamentales se mantuvieron de manera ininterrumpida. El interior del templo pertenecía más o menos exclusivamente al dios. Como las necesidades domésticas de los dioses se tenían por sencillas e inalterables, esta parte se modificó muy poco a lo largo de los siglos, salvo en lo que respecta a la escala. Es aquí donde el contraste con los templos asiáticos o egipcios tuvo que haber sido extremo. Los templos griegos fueron poco más que bonitos objetos de decoración en santuarios en que la atención humana se centraba en los altares. Lo que importaba era la forma, el tamaño, el color: en pocas palabras, su capacidad para crear un ambiente

grandioso y solemne, apto para una ceremonia religiosa. Lo único que los griegos necesitaban tomar prestado de los vecinos orientales era los detalles: columnas estriadas y molduras de pico de cuervo de los egipcios o el capitel de volutas del Asia occidental. Sin embargo, el efecto de estos límites autoimpuestos no fue en modo alguno inhibidor. La transformación del *mégaron* en templo clásico se consiguió a rachas y saltos a lo largo de un período de quizá 500 años, pero visto retrospectivamente el proceso tiene algo de lo inevitable de una evolución biológica. La cámara del dios se alzó en una plataforma elevada. Su dignidad se realizó luego mediante la adición de un pórtico o pórticos en los extremos y los muros laterales se protegieron con columnatas sobre las que se prolongó la techumbre. El efecto más brillante de estos elementos evolutivos fue resaltar la columna como unidad decorativa; lo que, sin duda, dio origen a toda una nueva línea de investigación sobre la forma idónea de las columnas: cómo deberían ponerse en relación con las restantes, con los muros de que se proyectaban, y con los techos que sustentaban. Más importante aun fue el deseo de construir templos completamente de piedra. Esto planteó problemas de estática a los que las construcciones de madera de generaciones anteriores no aportaban solución alguna, con lo que se abrió otro campo de pruebas y errores.

En el más general de los sentidos, esta serie de experimentos, que se prolongó hasta bien entrado el siglo v, dio en la proliferación de alternativas, muchas de ellas de naturaleza exclusivamente estética; lo que a su vez creó la necesidad de resoluciones sobre qué casaba con qué. Fue característico de los griegos que mientras que todo lo anterior a ellos parece haberse hecho con columnas como tales, ellos acabarían por crear dos categorías fundamentales: la alta y delgada (jónica) o bien la baja y gruesa (dórica), y que fueron ellos quienes se preocuparon en cuanto a si tendrían que ser estriadas y también a propósito del número exacto de estrías que era idóneo hubiera en cada una. Al final se decidió que las estrías de una se separasen mediante bordes afilados, mientras que las de la otra lo fuesen mediante filetes; que en una hacía falta un capitel y una basa, mientras que en la otra no; y que aunque las dos se estrecharían hacia arriba, una tendría a veces una panza perceptible y la otra conservaría un perfil más o menos recto. Preocupaciones parecidas se extendieron al entablamento que soportan las columnas. Al principio, el templo griego fue muy sencillo: una cuestión de muros y arquitrabes, jambas y dinteles. Desde siempre se había supuesto que la serie tríglifo-metopa, los mútulos y las gotas del entablamento

dórico, que recuerdan realmente la ebanistería, sobrevivieron como rasgos visuales de los primerizos días en que las columnas y los entablamentos, lo mismo que el entechado, se hacían de madera. En este parentesco, los tríglifos representaban los extremos de las vigas del arquitrabe y los entablamentos dóricos derivaban de la elevación lateral de un edificio de madera. Gracias a una analogía semejante, la fachada de un edificio como éste podía desembocar en lo que se aproximaba al entablamento jónico. Pero si hubo alguna vez una etapa en que las dos clases de entablamento se dieron en el mismo edificio, se ha perdido todo rastro. Pero en la época de que tenemos testimonios, es decir, hacia el siglo VI, los modelos de madera hacía tiempo que se habían desechado y los dos tipos de entablamento se habían definido más o menos como sistemas visualmente coherentes e incompatibles entre sí, y en que la lógica de la construcción estaba totalmente subordinada a la lógica decorativa.

Más importante que los elementos reales de que se componía el entablamento, sin embargo, era la cuestión del tamaño y peso en relación con las columnatas. El momento crítico fue aquí la substitución de la madera por la piedra. Por lo que sabemos, el período en que se dio esto fue a comienzos del siglo VI. Pero una vez más son obscuras las circunstancias. Tienta vincular el cambio con la llegada de los tiranos, su política de brillantes obras públicas y la apropiación por las ciudades de ciertos cultos. Es posible que fuera Corinto quien diera el primer paso, pero los testimonios más antiguos, la verdad sea dicha, proceden de colonias corintias: Siracusa y Corcira, con Selinonte y Pesto no muy atrás. Parece que Jonia no tardó en seguirles. Fueran cuales fuesen las circunstancias, tiene que haber sido éste el momento en que el dórico y el jónico comenzaron a distanciarse y a ser destinados a producir impresiones estéticas contrastadas. Por motivos que no conocemos, el entablamento dórico de piedra más antiguo de que tenemos noticia (templo de Apolo, en Siracusa) se concibió a una escala colosal que tuvo que haber revocado cuanto se había pensado anteriormente sobre la proporción entre las columnas y el entablamento. Casi en una reacción en cadena, el pesado entablamento dio origen a las macizas columnas dóricas que tan bien conocemos por los monumentos que han sobrevivido; a lo que no tardó en seguir la panza, o éntasis, que, mucho más efectivamente que el capitel o la basa, compensa la rígida inanimación que parece amenazar su monótono grosor. Luego, una curva condujo a otra, así que al final muy pocas eran las líneas rectas que se encontraban en un templo dórico verdaderamente refinado como el Partenón.

No hay duda de que todo esto dio un sentido de energía heroica a la dignidad monumental del dórico clásico. Pero no todos los buenos resultados se consiguieron de una vez. El entablamento tenía sus propios problemas internos. Parece que todos estaban de acuerdo en que los ejemplos más antiguos eran demasiado pesados; y a lo largo de todo el siglo VI se fueron aligerando paulatinamente. Con la misma claridad, sin embargo, se pensó que el efecto de monumentalidad dependía del entablamento, pero no hubo ningún retorno al sencillo contraste de elementos verticales y horizontales que al parecer había bastado en los templos de madera y que siguió bastando en el contexto jónico. Fue más esta situación que el conservadurismo innato de algunos arquitectos del continente lo que explica por qué la serie tríglifo-metopa se conservó para unos templos y para otros no. Lo que hizo soportable el entablamento pesado fue la presencia de elementos verticales subordinados, los tríglifos a intervalos regulares. Este tipo de calculado contraste exigió estrías cóncavas que compensaran las superficies convexas de las columnas.

Por el contrario, los arquitectos jónicos no tuvieron esta necesidad de rasgos contrapuntísticos en sus propios entablamentos. Es posible que esto tuviera algo que ver con el hecho de que supieran resistir la fascinación de las superestructuras pesadas, una actitud que quizá representase una preferencia por las más esbeltas proporciones de las columnas arcaicas. Procedieron a embellecer éstas con exquisitas variaciones del capitel asiático de volutas y con basas complejas, ambos con su propia forma de insinuar esa elasticidad del tenor de los muelles y las ballestas. Aunque los jonios fueron los primeros en explorar las posibilidades de los órdenes realmente gigantes, parece que lo hicieron sin muchas concesiones a los ideales monumentalistas del dórico; en este punto casi estaban rechazando un paradigma estético en beneficio de otro.

El atento cuidado con que los arquitectos griegos se dedicaban a tales minucias de efecto visual apenas si tiene paralelo en la historia de la profesión. Es posible que los albañiles que inventaron el gótico en el norte de Francia durante los siglos XII y XIII de nuestra era compartían algo de esta preocupación por la relación entre las partes. Pero los albañiles medievales en general carecían de la fatigosa disciplina autoimpuesta de los griegos; y aunque las comparaciones son odiosas, hay que buscarlas en un campo ajeno a la arquitectura. La analogía que acude a la cabeza con mayor presteza es la que se da con el arte de la fuga de Bach, en que del manejo de leyes matemáticas no menos rigurosas surgen abstracciones de pareja magnificencia.

Desde el Renacimiento viene siendo un lugar común decir que la arquitectura de los antiguos se basaba en fórmulas de proporción, y para muchos admiradores de los siglos XVIII y XIX la excelencia estética de las construcciones griegas se identificaba muy de cerca con este rasgo. La medida en que los griegos mismos sostuvieron esta opinión es, desde luego, un asunto de vital importancia. Por desgracia, el tema en su totalidad fue degenerando gracias a generaciones de gazmoñería y absurdo que giraban alrededor de dos de los mitos renacentistas más persistentes; el uno tocante a que los principios matemáticos de la arquitectura clásica se habían perdido durante las invasiones bárbaras y mantenido en el anonimato a lo largo de la Edad Media; el otro, que estos escurridizos principios los recuperaron ciertos italianos virtuosos que se empeñaron en purgar la arquitectura de sus vicios medievales en los siglos XV y XVI. Se ha demostrado actualmente, por encima de toda duda lógica, que el espectro abarcado por la arquitectura medieval estuvo tan impregnado de razones y proporciones como el de la Antigüedad o el Renacimiento. Más aun, cabe suponer con toda justicia que las matemáticas arquitectónicas de la Edad Media estuvieron mucho más cerca de las griegas y las romanas que las de la Italia renacentista; que lo que se dio en realidad fue una clara línea de derivación: una tradición continua que, irónicamente, fue interrumpida hasta cierto punto por los mismos fanáticos que pensaban estar reanudándola. En el núcleo de este malentendido se encuentra la equívoca figura de Vitruvio.

Vitruvio goza del privilegio de ser el único autor antiguo cuyas opiniones sobre arquitectura han sobrevivido en forma de tratado sistemático. En otras fuentes, como Estrabón y Pausanias, hay muchas observaciones aleatorias que son de valor inmenso. Pero el tipo de detalles profesionales y prácticos que aporta Vitruvio se encuentra sólo en él, y esto llevó a considerar fuente de primer orden todo cuanto su libro contiene. Parecería ingrato albergar dudas sobre el valor de nuestra única autoridad substancial antigua y no hay duda de que hacerlo despertaría las sospechas que suelen despertar los esfuerzos de los historiadores de arte por esquivar los documentos que no encajan en sus teorías. En el caso de Vitruvio, sin embargo, pisamos terreno firme. Podemos leer con respecto lo que tiene que decirnos de la contemporánea práctica edificadora romana, aunque sus esfuerzos por presentarse como maestro de teoría estética griega no resisten el análisis. Vitruvio vivió en la época en que Augusto y Agripa reconstruían Roma, y dedicó su libro al emperador con la transparente esperanza de pescar algún pingüe encargo. Pero estaba

claro que los mejores trabajos irían a parar a manos griegas. De modo que para demostrar que los arquitectos romanos no eran en modo alguno inferiores a los griegos, introdujo un impresionante catálogo de nombres griegos. Sin embargo es dudoso que Vitruvio hubiera leído más allá de unas cuantas de sus obras científicas; y que, de hacerlo, hiciera algún uso de las mismas. Sus opiniones sobre el dórico y su presunta limitación no son sólo y manifiestamente las de un pedante helenístico de ideas estrechas, sino que toda su clasificación de los templos en tipos basados en series modulares revela por otro lado el mismo bagaje informativo que los resúmenes precipitados y los artículos de enciclopedia. Y aunque esto nos dice algo de la forma en que los arquitectos helenísticos concebían la profesión en los dos últimos siglos antes de Cristo, remitirlo al período formativo de la arquitectura griega es a la vez gratuito y erróneo. Los templos primitivos no se planificaron de la forma que Vitruvio describe. El método de los módulos, esto es, trocar todas las magnitudes de un edificio en múltiplos de una pequeña unidad fue casi seguramente el fruto de un proceso de simplificación y ordenamiento. Los hombres responsables de ello fueron, con toda probabilidad, arquitectos jónicos del siglo IV como Píteo, cuyas obras fueron modelo de los templos helenísticos que proliferaron en Oriente Medio a raíz de la conquista macedonia.

Lo que ocurrió antes ha de inferirse de los enclaves mismos. Y esto no suele ser sencillo. Una cosa es demostrar que la clasificación de Vitruvio no sirve y otra muy distinta elucidar una alternativa más satisfactoria. Tenemos dos pistas. En primer lugar están los testimonios de la arquitectura imperial romana, buena parte de la cual no prestó atención a Vitruvio y, en lugar segundo, los testimonios de las matemáticas griegas. Los métodos romanos de preparar una construcción tenían mucho en común con la técnica de medición utilizada por los *agrimensores*. Compartían una serie de cálculos y estaban interesados en las mismas longitudes, formas y proporciones. Por ejemplo, el *actus* de 120 pies o el *clima* de 60, utilizados ambos para medir la tierra, solían darse entre las magnitudes de los edificios romanos, a menudo junto con la diagonal de cuadrados cuyos lados tenían aquella longitud. La razón entre el lado y la diagonal de un cuadrado no era más que uno de los artilugios, si bien el más frecuente, de toda una serie cuyo objeto práctico parece fue permitir que las dimensiones se calculasen con rapidez y facilidad. Lo único necesario para salir adelante era una concreción general y una dimensión básica, normalmente una anchura.

Fue este repertorio de ideas el que pasó a la Edad Media. Pero

no hay base demasiado sólida para suponer que lo inventaran los romanos, cuya contribución a las matemáticas fue pequeña. Como fuera, tienen un inconfundible cariz pitagórico. En el núcleo de la tradición había una preocupación continua por ciertos números irracionales: la raíz cuadrada de 2, 3 y 5, y las proporciones de media y extrema razón que conocemos mejor quizá con el nombre de sección áurea. La base que estas ideas tenían en común viene dada por la construcción de poliedros regulares. Sin embargo, en arquitectura los encontramos casi siempre como aproximaciones aritméticas estandarizadas, por ejemplo 17/12 para raíz de 2; 26/15 para raíz de 3; 8/5 para la sección áurea; y éstas, o por lo menos algunas, nos llevan directamente a Babilonia. Si nos preguntásemos en qué momento de la historia entraron en el reino de la arquitectura los poliedros regulares, los números irracionales y los ingenuos intentos de desentrañar sus misterios jugando con los números, la respuesta sería seguramente que cuando las matemáticas se encontraban todavía en una etapa rudimentaria, es decir, en fecha más bien antigua. Y si nos preguntásemos por qué los arquitectos parecen haberse sentido hechizados por tales cosas sería difícil soslayar la conclusión de que las creían inherentemente relevantes para lo que hacían. Sabemos que en los círculos pitagóricos se afirmó con solemnidad el significado cósmico de los poliedros regulares; y si a los dioses en cuyo honor se construían los templos los tomaban en serio los hombres que los edificaban, ¿qué mejor manera de casar construcción y objetivo que incorporar a los planos las matemáticas celestes de los dioses?

Hasta donde podemos ver con nuestros propios ojos, esto no pasa de ser pura especulación, claro. Pero cuando nos planteamos estas mismas preguntas de cara a las ruinas, siempre condicionadas a las exactas medidas que toman los arqueólogos, parece que hay corroboraciones de sobra. Allí donde se pueden concretar con cierta seguridad los ángulos del *naós* y el *estilóbates* casi siempre es posible dar con expresiones numéricas sencillas que relacionan un rectángulo con el otro. Lo mismo es válido para las columnatas y los entablamentos. Nunca se verán dos templos exactamente iguales, pero hasta donde estamos en situación de comparar una serie de proyectos dentro de un largo período de tiempo, el proceso de refinamiento se puede expresar como la substitución de una serie de proporciones por otra. Dicho de otro modo, los ingredientes matemáticos necesarios para un templo formalmente perfecto parece que se identificaron mucho antes de que se discutiera la perfección visual; y se mantuvieron casi constantes.

Es imposible decir cuándo comenzó todo esto. Es tentador, desde luego, y hasta cierto punto plausible, ver una conexión entre el empleo reiterado que de ciertas proporciones hicieron los arquitectos griegos y el interés de los filósofos pitagóricos por las matemáticas. En este sentido, el Heraion de Samos, del siglo VI, es un monumento particularmente fascinante. Sus restos son escasos, pero se han medido con un cuidado y una seguridad mayores de lo normal por miembros del Instituto Arqueológico alemán, de cuyas publicaciones podemos deducir que tanto sus dimensiones de detalle como de conjunto las eligió alguien desmedidamente enamorado de la raíz cuadrada de 2. Esto ocurrió en vida de Pitágoras, a unos años de su partida de la isla. Es casi seguro que el arquitecto conoció al filósofo.

No se sigue aquí, empero, que los arquitectos se inspiraran en los filósofos ni que se limitasen a las proporciones concretas que preocupaban a éstos. Los historiadores de las matemáticas griegas han dado una vasta serie de opiniones sobre cómo y cuándo se conoció y solucionó el problema de los números irracionales; y sería impertinente que un simple historiador de la arquitectura hiciera otra cosa que llamar la atención sobre el cuerpo substancial de testimonios claramente relevantes que se pueden extraer de las ruinas de los templos. El Hereo no fue en modo alguno un caso especial y no hay motivo por el que hubiera de ser el primero de su rango. Tampoco se limitó este tipo de proyectos a la Jonia. Antes bien, hay buenas razones para suponer que la tradición se remonta en la misma Grecia a los comienzos del templo totalmente de piedra. Es posible incluso que en alguno de estos casos los griegos fueran deudores de sus predecesores de Egipto y Mesopotamia. Al margen de cómo apareciera, cabe pensar que la experiencia de los arquitectos con la geometría aplicada aportara a los filósofos el material bruto de los teoremas de éstos. Además, la idea pitagórica de forma en tanto que número adquiere mayor sentido en el contexto de las artes, sobre todo de la arquitectura, que en ningún otro; parte de la terminología filosófica más constante en tiempos posteriores (por ejemplo, la contraposición de forma y materia) está claro que surgió de las artes.

Por lo que afectaba al dórico, el siglo VI fue experimental. Pero hacia comienzos del V, las diferencias entre un templo y otro se habían vuelto menos llamativas, y si esto significa algo fue seguramente que los arquitectos pensaron que la norma ideal era accesible. Durante un período de unos cincuenta años se construyó una gran cantidad de templos dóricos, en el continente y en todo el mundo

griego occidental, con una media de uniformidad impresionante. El primero de que tenemos un conocimiento preciso se levantó en Egina, pero el que sin duda puso en boga el tipo fue el templo de Zeus en Olimpia (*c.* 470). Más que en ningún otro sitio, se coronó y reconoció determinada especie de consumación. Un detalle que conviene subrayar, aunque sólo sea porque el título de ejemplo dórico más perfecto se ha concedido casi invariablemente al Partenón.

Si bien no es necesariamente una desgracia que sepamos más del dórico ateniense que de otro sitio, ciertas supervivencias accidentales han venido a distorsionar nuestra evaluación de su importancia. Esto puede aplicarse particularmente al Partenón. Aunque todos los restantes templos dóricos hubieran sobrevivido intactos, probablemente seguiríamos diciendo que el Partenón fue el mejor de todos. Pero menos dispuestos estaríamos a decir nada semejante a propósito de su lugar en el contexto mismo de la evolución del orden dórico. La reputación del Partenón gira alrededor de tres rasgos: la excelencia de los materiales, la discreción de su elegancia y la cantidad y calidad de sus esculturas. De los tres, sólo el segundo tiene relación estricta con la forma arquitectónica. Pero aun así, la elegancia inclina a convertirlo en impersonal entre los templos dóricos. Todo lo que vemos en el Partenón sugiere que se concibió para incorporar una serie de componendas jónicas. Nos hemos acostumbrado a compararlo con el jónico Erecteion, pero solemos olvidar que cuando se comenzó aquél (447) éste no estaba allí, y no hay motivo para suponer que la idea de construirlo estuviera ya en la intención de nadie. A decir verdad, el friso del Partenón es incomprensible a menos que originalmente quisiera cobijar un culto que luego se trasladó al Erecteion. Desde este punto de vista, el significado del Partenón se encuentra, no en su pretensión de representar la quintaesencia del dórico, sino más bien en que se trata del primer gran monumento que combina elementos de ambos órdenes. El jónico del siglo V ateniense tuvo que conllevar algunas implicaciones políticas particulares; y aunque no hay duda de que el contraste entre el dórico y el jónico tuvo su aspecto convencional lo mismo aquí que en otros puntos, es probable que sólo los atenienses de la Grecia continental vieran virtudes en el jónico y tuviesen necesidad de fundir los dos órdenes.

Hubo otra razón, más técnica, por lo que tal vez actuaran de este modo. Dada su particular sensibilidad ante las propiedades de la proporción, repugnaría a los arquitectos ortodoxos que las de las columnas interiores fueran mayores que las de las columnatas externas. Pero esta situación columnar solía darse dentro del *naós* de cualquier tem-

plo grande en que hiciese falta sostener las vigas del techo. La forma normal de solucionar este problema era colocar una fila de pequeñas columnas dóricas en lo alto de otra. En la cámara trasera del Partenón, sin embargo, no se recurrió a este expediente y el problema se solucionó echando mano de columnas jónicas que tuvieran proporción diferente entre la altura y el radio, y que por consiguiente pudieran ser más altas que las columnatas externas sin necesidad de que fueran más gruesas. No han sobrevivido estas columnas del Partenón, pero en los Propileos, donde se planteó un problema parecido, se puede ver todavía una columna jónica en medio de las dóricas que flanquean el acceso a la puerta principal.

Los Propileos de la Acrópolis de Atenas fueron notables en otro aspecto. No hay más que reflexionar un poco para darse cuenta de que los elementos de la arquitectura de templos no fueron aptos en seguida para emplearse en construcciones que no fueran bloques rectangulares y de ubicación independiente. Las columnatas exigían plataformas más o menos horizontales y columnas más o menos uniformes. Las techumbres sólo podían tener frontones paralelos. Los cambios de nivel, las columnatas contiguas de altura diferente, las techumbres que empalmaban en ángulo recto presentaban dificultades casi insuperables. Sin embargo, los Propileos salieron al paso de todas; y el buen resultado del proyecto de Mnesicles liberó, en efecto, a la arquitectura griega de una vez por todas de la hasta entonces limitación autoimpuesta de las construcciones aisladas. La exuberancia de la emancipación no tardó en manifestarse otra vez en la Acrópolis cuando en 421 el arquitecto del Erection afrontó la solución del problema de dos niveles distintos en el mismo edificio. Esto equivalió a renunciar a la columna simétrica continua. En su lugar encontramos no menos de cuatro ensayos de pórtico y fachada, todos diferentes y dispuestos alrededor del edificio en lugares cuya elección, aunque sin duda justificada por la función, nos sorprende por su arbitrariedad, por no decir que por su amaneramiento.

Las tres grandes construcciones que vinieron a adornar la Acrópolis durante la segunda mitad del siglo v rompieron tajantemente con lo anterior de más de una manera. Esto tuvo sin duda que destacar mejor en la impresión que daban en conjunto. No fue sólo cuestión de combinar los órdenes ni de explotar los niveles. Se advierte un nuevo objetivo estético, un tipo de recurso a la imaginación distinto del que la simetría sola podía hacer. En Selinonte, los templos se agruparon sencillamente en hileras. En Agrigento se encadenaron como centinelas divinos a lo largo del perímetro de un enclave incomparable, aunque demasiado separados para tener

relación visual entre sí. Las construcciones de la Acrópolis estuvieron lo bastante cerca y fueron no obstante lo bastante distintos en forma, escala, nivel y detalles para sugerir una coherencia que fue al mismo tiempo imponente y pintoresca. Quizá no sea demasiado fantasioso ver su deseada relación con el resto de la ciudad en términos análogos a la que se da entre el templo y el altar. Sin perder nada de la atmósfera de un santuario tradicional, la Acrópolis conseguía despertar matices que eran tanto políticos como religiosos. Si bien solventaban los atenienses sus asuntos comerciales en el ágora y debatían las cuestiones del estado en el Pnix, los bellos edificios de la Acrópolis, sin desviarles precisamente la atención, estaban siempre a la vista para recordarles las elevadas aspiraciones a que estaba dedicada su ciudad. En parte santuario y en parte monumento bélico, la Acrópolis ofrecía también en cierto sentido la imagen de una Atenas ideal. Fue una ironía que el efecto final se consiguiese mientras el imperio se derrumbaba. Aun así, las consecuencias fueron de gran alcance. Aquí, por vez primera, hasta donde estamos autorizados a hablar, se concibió que el trabajo del arquitecto era en gran medida el embellecimiento de una ciudad. Los templos se destinaban tanto a materializar el orgullo de los ciudadanos como a servir a los dioses. Sólo hacía falta un paso más allá: que los servicios públicos se considerasen dignos de ser tratados del mismo modo que los templos, y se abriría la puerta a la concepción de la ciudad como objeto bello.

Sería un error suponer que los atenienses del siglo v se dedicaron plena y conscientemente a la idea de transformar la ciudad en un ámbito digno de la vida virtuosa. Pero la remodelación del ágora había comenzado ya y cuando se proyectó el Pireo se tomaron la molestia de consultar con Hipódamo de Mileto, el gran exponente de la «planificación en cuadrícula». La colonia de Thurium, en la Italia meridional, también se benefició del saber de este hombre. En buena parte del mundo griego, las condiciones básicas las establecieron Alejandro y sus sucesores, que, al privar a los ciudadanos con inquietudes públicas de los tradicionales encantos de una política exterior independiente, desviaron su atención de la ambición de gloria hacia las más sólidas ventajas de vivir en una ciudad bien planificada. Los jónicos, no muy dados a lo heroico, comprensiblemente, tras el fracaso de su rebelión contra los persas a comienzos del siglo v, tal vez fueran los primeros en encontrarse en esta situación y quizá no sea casual que la Mileto del siglo v gozara de la reputación de arquetipo.

Pero el problema de realizar una ciudad bien planificada iba más

allá de disponer todas las calles en sentido perpendicular. En cualquier caso, la cuadrícula no fue una novedad en el siglo v. La idea ya era conocida en el Egipto de los imperios medio y nuevo, en que se había considerado apta para los acuartelamientos obreros; mientras que Esmirna en un extremo del mundo griego y Selinonte en el otro demuestran que fue un lugar bastante común entre los primeros enclaves coloniales. Lo que atraía de la cuadrícula a los urbanistas del siglo IV y sus sucesores helenísticos fue la facilidad y conveniencia con que se podía combinar con los edificios públicos rectangulares y con casas urbanas en que las habitaciones rectangulares se podían disponer en torno de un patio rectangular. Allí donde estamos en situación de medir la trama de la cuadrícula, como por ejemplo en Priene, está claro que las calles se trazaron con una precisión casi romana, proeza que implica un considerable dominio de las técnicas topográficas. No hay motivo sin embargo para suponer que el efecto fuera muy monótono. En un enclave totalmente llano, como el de Pesto, es posible que así fuera. Pero pocas ciudades griegas se construyeron totalmente en terreno llano y a menudo se explotaban con pericia las irregularidades. En este sentido, el enclave a que se trasladó Priene en el siglo IV parece que se eligió con cuidado. La ciudad ocupaba un gran peñón biselado y bajaba en pendiente por la falda inclinada de una montaña, que hacía el papel de soberbia acrópolis natural, hacia lo que tuvo que haber sido desembocadura del Meandro. Las calles, que en el plano parecen no haber hecho la menor concesión al paisaje, corriendo casi con exactitud matemática de norte a sur y de este a oeste, subían en realidad, de manera paulatina, de tres lados y hacia una eminencia natural cerca del centro en que los edificios públicos más importantes de la ciudad podían agruparse, en tanto que el lado cuarto presentaba una pendiente en cierto modo más abrupta hacia la acrópolis, lo que abonaba el enclave ideal de un teatro. En la zona central, la pendiente del terreno se mutó en terrazas, con lo que se obtuvo nuevamente un buen efecto, ya que el área comercial que rodaba la plaza del mercado estaba oportunamente a menor altura que la cámara del consejo, el teatro y el templo principal. Éste, aunque no grande, se quiso a las claras desde el principio que fuera el edificio más bello de la ciudad. Con este fin se interrumpía la cuadrícula, de modo que algunas calles desembocaban en él; una de ellas, acaso la calle mayor, apuntaba directamente hacia la fachada del templo.

En Priene, y quizás en términos generales en Asia occidental, hubo nuevas orientaciones con respecto a la combinación ateniense de los órdenes. Parece que aquí se reservó el jónico para los templos

y otros edificios religiosos; mientras que una especie de dórico, ya convenientemente empobrecido, se consideró apto para estructuras civiles. Los órdenes se contrapusieron también de otro modo. Allí donde hacían falta dos filas de columnas, el dórico se utilizaba para la exterior y el jónico para la interna. Y allí donde había dos pisos, el inferior era dórico y el superior jónico. Se intuye una jerarquía ornamental mucho más ambiciosa, no obstante regulada con cuidado, que no sólo difería sino que al mismo tiempo casaba con las formas arquitectónicas a que se aplicaba. Todo lo que había por debajo del templo era en cierto modo silencioso. Pero todo tendía hacia el templo. La unidad estilística, en el sentido más lato del término, tuvo que ser total. Lo que hacía los centros urbanos como el de Priene inmediata y sobrecogedoramente impresionantes, sin embargo, era el empleo masivo de las columnatas. En Priene tuvo que haber sitios en que la perspectiva, fuera cual fuese el punto a que se mirase, estaría casi totalmente circunscrita por hileras de columnas de varios tamaños, a diferentes niveles y en ángulos diversos. Los pórticos y las estoas, mucho más que los templos, contribuían a este efecto globalizador que a duras penas habrían experimentado los griegos primitivos, salvo quizá a una escala reducida en algunos de los santuarios más ambiciosos.

¿Cómo sería desenvolverse y vivir casi toda la vida en presencia de una arquitectura semejante? Ha de recordarse, antes que nada, que apenas hubo actividades en que anduvieran los ciudadanos de pleno derecho de una ciudad helenística sin edificios especialmente construidos para cobijarlas. Sería ridículo protestar por estos proyectos sobre la base de su belleza o su esplendor. Cuando contemplamos las ruinas, lo que choca, lo que llega al alma respecto de la mayoría es su sencillez funcional y pequeña escala, la cualidad localista de la vida que presuponen. La gran excepción a la regla es, por supuesto, el teatro. La magnitud del público que los proyectistas de los teatros griegos y romanos preveían al parecer raras veces deja de sorprender a los viajeros modernos. Se puede dudar, claro, de si todos los asientos se ocupaban siempre y, si así fue, de que se tratara de ocasiones siempre teatrales. A juzgar por lo que Vitruvio tiene que decir al respecto, el proyecto de los teatros clásicos fue un asuntos intrincado en que se tenía que contar con la acústica y es muy posible que la teoría jugase un papel mucho mayor en este proceso que el deducible del probable número de asistentes. Teatros al margen, sin embargo, hay buenos motivos para suponer que la escala de los edificios de uso cotidiano se adaptaba en líneas generales a los hombres que los utilizaban. Esta conciencia de un tamaño

límite más allá del cual se menguaba la dignidad humana se ha celebrado a menudo como especial virtud de la arquitectura civil griega, como si reflejase un instinto para el tipo de moderación que imponía a Grecia el oráculo de Delfos. Y quizá con justicia.

Salvo un puñado de templos colosalistas en las riberas colonizadas y proyectos fantásticos como el que Deinócrates puso ante Alejandro, pocos son los síntomas griegos de la megalomanía arquitectónica practicada por los egipcios y babilonios en época anterior, y por los romanos después. Pero sería ingenuo suponer una antítesis directa entre el decoro griego y el mal gusto bárbaro. Sencillamente, no hay pruebas suficientes para dictaminar si fueron frecuentes las caídas en la vulgaridad ni quiénes fueron los responsables. La innegable ostentación de los magnates locales ávidos de aprovisionar a su ciudad respectiva con servicios públicos se puede interpretar sin violencia como algo más que patriotismo; mientras que por otro lado es posible hubiera un elemento de prudencia, así como de discreción estética, en la agradable modestia de muchos monumentos públicos helenísticos. Además, el dinero que se disponía para financiar estas cosas pocas veces era suficiente para estimular aspiraciones que rebasaran el nivel de lo medianamente funcional. En cualquier caso, no era sólo la escala doméstica de los edificios lo que hacía de las ciudades helenísticas lugares atractivos en que vivir, sino también la conquista, dentro de estos límites, de una verdadera monumentalidad en miniatura. Dadas las columnas, los entablamentos esculpidos y las molduras delicadas, todo ello en abundancia, no importaba el tamaño. La ilusión de grandeza dependía del acabado y la coherencia, no de la magnitud.

Una cosa es visualizar un lugar de este tenor y otra muy distinta adivinar lo que parecía a los individuos para quienes era parte de la vida cotidiana. Que lo encontraban agradable y que alentaba la autoestima se puede dar por supuesto, aunque sólo fuera porque los mismos rasgos solían repetirse de una ciudad a otra y que cambiaron notablemente poco a lo largo de los siglos. Esta cualidad inmovilista se puede explicar hasta cierto punto por el empleo exagerado de la piedra y el mármol, cuya duración tendería a reducir las veces en que podían mejorarse los proyectos. En términos generales, si es que esto ocurrió en realidad, hubo que esperar a la época imperial romana. Tal fue particularmente el caso de las instalaciones que suministraban agua corriente a las fuentes y baños públicos, la condición *sine qua non* de la vida urbana, y quizá su lujo más preciado. Maravillas romanas aparte, apenas puede haber dudas de que había una norma generalmente aceptada a propósito del aspecto del centro

urbano de una ciudad helenística y que, en cierta medida, tuvo que representar lo que los ciudadanos querían.

Es asimismo tentador recurrir una vez más al concepto de teatralidad que tan a menudo acude a la boca cuando se aborda la arquitectura griega. Conviene no exagerar las cosas en este punto. Los griegos no adoptaban a conciencia más actitudes afectadas que otros pueblos; y no es probable que las espléndidas columnatas les hicieran sentirse más grandes y mejores de lo que eran. Pero esto no equivale a que la tónica de vida no fuera afectada. Las columnas no les aturdían como sin duda aturde a muchísimos europeos para quienes la vida urbana se ha convertido en algo muy distinto de la tradición mediterránea. La diferencia radica en cómo se sirve la ciudadanía de las ciudades y en qué medida genera el modo de vida el apropiado sentimiento de orgullo cívico. Para los griegos helenísticos, cabe sospechar que este maridaje alcanzó cierta perfección. No sólo pasaban casi todo el tiempo en lugares públicos, sino que practicaban allí lo que hacía que la vida fuese realmente digna de ser vivida, sobre todo el diálogo interminable. Las ciudades griegas tuvieron que ser magníficos escenarios para el ejercicio de la retórica.

Era un mundo humano. Nada sorprende más, ni siquiera ante las ruinas, que el contraste entre los monumentos públicos y las casas privadas de una ciudad helenística: por un lado, aspiraciones manifiestas de esplendor, por otro la reclusión interiorizada de la intimidad doméstica. Los griegos oscilaban entre los dos extremos; pero el lugar de las griegas estaba sobre todo en la casa, aun cuando no estuvieran precisamente bajo llave. La casa pertenecía a la familia. Se ha supuesto a veces que hay una relación entre la condición de las mujeres y el nivel de la vida social privada, y entre la vida social privada y la arquitectura doméstica. Sin embargo, sería imprudente servirse de estas sutiles conexiones para sacar interesantes conclusiones de las pocas casas que se pueden reconstruir. Nada de cuanto se sabe acicatea sospechas de exageración. La casa de Priene que mejor se conoce tenía en su aposento principal algo que recuerda extrañamente al antiguo *mégaron*; pero la verdad es que no sabemos lo bastante para dictaminar si se trató de una curiosa coincidencia, un gusto arcaizante deliberado o la manifestación de una tradición ininterrumpida. Son pocas todavía las generalizaciones que pueden hacerse respecto de la arquitectura doméstica griega. Una de éstas es que cuando la vida privada se volvió más emprendedora, la casa de peristilo se convirtió en punto de partida de una serie de reformas; por ejemplo, se adjuntaron precipitadamente otras casas, se añadieron más habitaciones y las pinturas y los mosaicos proliferaron con

mayor frecuencia. Casi todo esto pudo hacerse, no obstante, sin alterar mucho la relación existente, en la mentalidad del propietario, entre la casa y la ciudad. En todo momento, hasta donde sabemos, las construcciones domésticas resaltaron el sentido del servicio público.

Las ciudades pequeñas como Priene son interesantes precisamente porque no fueron ninguna excepción. Como en ninguna otra parte podemos captar allí el modelo de vida urbana que acabó por imponerse de una punta a otra del Mediterráneo por exclusivos méritos propios. Incluso la Roma de los emperadores se sintió obligada a convertirse en una especie de ciudad helenística.

No es muy probable que los romanos supieran de sitios como Priene. Su atención se dirigía, como es lógico, a las grandes capitales helenísticas: Pérgamo, Antioquía y, sobre todo, Alejandría. Uno de nuestros vacíos en el conocimiento de la arquitectura griega se refiere a la Alejandría ptolemaica, y las consecuencias de este vacío se complican en virtud de la insuficiencia de lo que queda de la Antioquía seléucida. Estas dos ciudades, junto quizá con Seleucia del Tigris, es posible viniesen a revelar que, si acaso, los griegos helenísticos se dignaron aprender de la arquitectura egipcia y mesopotámica, en particular cuando dominaron el arte de construir bóvedas de mampostería sobre las que Herón de Alejandría escribió su provocador ensayo, perdido por desgracia.

Comparado con estas posibilidades, Pérgamo tenía menos que ofrecer. Pero si los Atálidas compitieron alguna vez con sus superiores vecinos, lo hicieron siempre dentro de sus propias pautas. Deseosos de presentarse como los guardianes de la cultura ateniense, sin duda se aseguraron de que el elemento puramente griego no se enfangase en la amalgama helenística. La colina en que estuvo la ciudad cimera de Pérgamo está hoy casi ayuna de mampostería; pero gracias a los arqueólogos alemanes que exploraron el lugar en el siglo XIX y gracias a su gran maqueta, que no es la menor de las atracciones del museo de Pérgamo en Berlín, podemos imaginar algunos de los efectos obtenidos por los edificios que antaño ornamentaron la cima. En este caso no había espacio para una cuadrícula de calles, apenas un solo y estrecho callejón que corría a lo largo de la cresta que, elevándose ligeramente, se enroscaba en derredor de una suave depresión. Sí había teatro, que conformaba el punto focal de todo el proyecto. Por encima detrás del teatro había cuatro explanadas con columnatas, templos, bibliotecas y el altar; cada explanada con su propia terraza y un eje diferente, pero en conjunto más o menos concéntricas con la cavea del teatro. Tales eran los rasgos

más señalados. Del otro lado de las explanadas estaba el callejón y más allá del callejón el modesto palacio de los reyes, las dependencias de su administración y los barracones de los guardias. Esta zona se podía aislar del mundo inferior, era de difícil acceso y de fácil defensa: un auténtico Kremlin, sin duda, pero que al mismo tiempo ofrecía al mundo la imagen de una ciudad ideal, según las pautas de la Acrópolis de Atenas. En el sentido más palpable se trataba de un efecto tendencioso. Pero se hizo todo con convicción y un valor de superficie al parecer aceptado, que es sin duda una de las pruebas de la arquitectura eficaz.

La última palabra en este sentido, sin embargo, debería ser de cautela. Podemos admitir que los griegos estuvieron entre los primeros en comprender que el trabajo de los arquitectos era proyectar ciudades enteras y no edificios particulares, y que éste era el más ambicioso de todos sus apremios arquitectónicos. Al margen de esto, sin embargo, y con la excepción de unos cuantos enclaves privilegiados, nos es imposible formar un juicio exacto y global de lo que consiguieron. Las ruinas nos permiten reconstruir las intenciones de un modo más cómodo que las obras terminadas. Nada sabemos de los experimentos que llevaron a cabo ni de los bochornosos errores en que pudieron incurrir; y apenas estamos en situación de valorar lo parcial de sus buenos resultados. En estas circunstancias sería fácil seguir cimentando el mito de la superioridad griega estimulando una idea de la planificación urbana que sea tan seductora cuanto su correspondiente vaguedad permita. Convendría no caer en la tentación.

Considerar tan vasto surtido de esfuerzos y experiencias un legado no puede por menos de plantear una ambigüedad de manera inmediata. Podría significar que los griegos estaban en situación de legarlo todo o bien cuanto la posterioridad fuese capaz de recibir. Ambos testamentos hipotéticos no tienen por qué coincidir necesariamente. El legado se puede considerar bajo dos encabezamientos. El primero comprendería lo que podríamos llamar modelos visibles. Abarcarían éstos en primer lugar un léxico de ornamentación, una serie de molduras y los órdenes, que se transmitieron más o menos acabados. Desde entonces se han utilizado con intermitencia o bien se han ignorado. En la actualidad están fuera de uso, pero sería ignorancia afirmar que han desaparecido para siempre del repertorio de los arquitectos occidentales. De un modo más limitado podría decirse lo mismo de los tipos de edificación, que entran en el mismo apartado. La gran hazaña de los arquitectos neoclásicos de comienzos del siglo XIX que se las ingeniaron para convencer a los eclesiásticos

de casi todas las sectas de que el templo griego era la forma idónea de la iglesia cristiana da que pensar y temer se descubra un empleo más improbable aún.

Las imitaciones manifiestas sin embargo no son la única prueba de simpatía o interés. El segundo encabezamiento del legado comprende las opiniones griegas sobre la naturaleza de la arquitectura. A diferencia de los objetos tangibles, que casi siempre se han recibido con una especie de reverencia pasiva, aquéllas sólo se revelan en actitud activa y no tienen por qué encontrarse siempre en los lugares más a propósito. Durante la Edad Media europea, por ejemplo, en que se podría pensar que nadie conocía o se preocupaba por las ideas griegas al respecto, fueron de uso corriente ciertos métodos de proyección cuyos principios básicos procedían, en lo que al parecer fue una línea genealógica ininterrumpida, del primer período de la arquitectura monumental griega. Es verdad que nadie lo sabía entonces, pero esto carece de importancia. Lo relevante fue la asunción de que para proyectar convenientemente las dimensiones de un edificio tenía éste que adaptarse a una serie limitada de proporciones matemáticas. Esta actitud era griega, lo mismo en esencia que por la opción de proporciones tenidas por aptas. También lo fue, y más palpable, la creencia, asimilada nuevamente durante un tiempo en el Renacimiento y de vez en cuando desde entonces, de que la perfección formal de la construcción consistía en la reiteración regular de determinadas formas especiales. La idea de la simetría, no obstante, ha sido objeto de muchos equívocos ulteriores. Hubo mucha charlatanería, pero pocos fueron los admiradores capaces de perseverar, como hicieron los griegos durante siglos, sin cansarse.

Tenemos por último la idea de la arquitectura como de un ámbito conscientemente ordenado. No ha de confundirse esto con la planificación como tal. Nueva York no es una ciudad griega por el solo hecho de tener calles en cuadrícula. Algunos temas griegos, sin duda, se filtraron y alcanzaron épocas posteriores, sobre todo a través de intermediarios romanos. Pero sería absurdo suponer que lo que era una ciudad hermosa para la mirada griega tendría que causar la misma impresión a la mirada europea medieval o a los pueblos que civilizaron América, más de lo que podría ser lógicamente importante para los problemas de la superpoblación de las modernas ciudades industriales. Hasta donde la planificación urbana contiene aciertos por mérito propio desde la época griega, éstos deben poco o nada a la normativa o al ejemplo griegos salvo en el sentido muy general de que algunos griegos no escatimaron esfuerzos ni gastos para obte-

ner la clase de ciudad que querían; y que todos los demás que han considerado valía la pena rodearse de edificios de calidad han descubierto que debe hacerse lo mismo. De donde podemos sacar la conclusión elemental pero también escalofriante de que las ciudades reflejan sin duda el patrón estético de los ciudadanos. En última instancia, muchos de nosotros pensamos que la arquitectura no tiene importancia; y esto es lo que nos distancia de los griegos, que pensaban todo lo contrario. Cabe sospechar que el ciudadano medio griego gozaba activamente de la arquitectura griega.

Lecturas complementarias

H. Berve, G. Gruben y M. Hirmer, *Greek temples, theatres and shrines*, Londres, 1963. Magnífica serie de reproducciones.

J. J. Coulton, *Greek architects at work*, Londres, 1977.

[J. Charbonneaux, R. Martin y F. Villard, *Grecia arcaica*, *Grecia clásica*, *Grecia helenística*, Aguilar, Madrid, 1969, 1970 y 1971 respec. Forman parte de la serie «El universo de las formas» dirigida por A. Malraux y otros.]

W. B. Dinsmoor, *The architecture of ancient Greece*, Londres, 1950[3]. Todavía el manual estándar, aunque un poco austero.

T. Fyfe, *Hellenistic architecture*, Cambridge, 1936.

R. J. Hopper, *The Acropolis*, Londres, 1974.

[A. García Bellido, *Urbanística de las grandes ciudades del mundo antiguo*, CSIC, Madrid, 1966.]

R. Martin, *Manuel d'architecture Grecque*, vol. I, París, 1965.

—, *L'Urbanisme dans la Grèce antique*, París, 1975[2].

[R. Martienssen, *La idea del espacio en la arquitectura griega*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1958.]

F. C. Penrose, *Principles of Athenian Architecture*, Londres, 1888[2]. La exposición más completa de la célebre elegancia.

R. V. Shroder, *Ancient Greece from the air*, Londres, 1974. Una serie globalizadora de fotografías de los principales enclaves arqueológicos.

V. Scully, *The Earth, the Temple, and the Gods*, New Haven y Londres, 1962. Estudio ideológico de la relación entre el templo y el paisaje.

H. A. Thompson y R. E. Wycherley, *The Agora of Athens*, Princeton, 1972.

F. E. Winter, *Greek Fortifications*, Toronto y Londres, 1971.

PETER KIDSON

14. LAS ARTES FIGURATIVAS

Hace falta un esfuerzo de imaginación histórica para que un europeo culto del último cuarto del siglo XX conciba que arte griego fue antaño sinónimo de arte por antonomasia. Hasta no hace mucho, se estaba generalmente de acuerdo en que todo el arte que valía la pena tener en cuenta se conformaba a una serie de modelos universales e inalterables. Los habían descubierto los griegos, habían pasado a los romanos, los bárbaros los habían destruido o rechazado y poco a poco habían vuelto a la luz gracias a los italianos del Renacimiento. Las dos ideas estrechamente relacionadas —que el arte de la Antigüedad había madurado paulatinamente, a lo largo del tiempo, y que luego había decaído; y que el arte «moderno» tenía una relación particular con el arte de la Antigüedad, que en cierto modo era una repetición de éste, cuando menos hasta el punto de preocuparse por los mismos problemas formales y someterse a los mismos criterios estéticos— fueron quizá puestas en dilatada circulación por vez primera por Vasari.[1] Pero hasta el siglo XVIII no se hicieron serios esfuerzos por identificar la contribución concretamente griega a la herencia conjunta grecorromana.

Se emprendieron dos tipos de trabajo. Uno fue identificar las obras maestras mencionadas en la literatura en medio de los frag-

1. *Le vite de più eccellente architetti, pittori e scultori italiani de Cimabue insino a tempi nostri*, 2.ª ed. de 1568, ed. por G. Milanesi, Florencia, 1878-1885, sobre todo el proemio y las introducciones. [Se refiere al «Proemio di tutte l'opera» y al «Proemio delle Vite» por un lado, a la célebre «Introduzione alle tre arti del disegno» por el otro, y sin duda también a la «Lettera di Giovambattista Adriani»; se hace constar esto al detalle porque en la versión castellana de las *Vidas de artistas ilustres*, Iberia, Barcelona, 5 vols., 1957, faltan el primer «Proemio» mencionado, así como la «Introduzione», que no debe confundirse con la alocución «Agli artefici del disegno» que sí figura en la traducción aludida. (*N. del t.*)]

mentos y reproducciones que habían sobrevivido; el otro, apreciar la evolución que los mismos antiguos afirmaban haber observado en la historia del arte griego. Los grandes nombres no se habían olvidado en ningún momento: Mirón, Fidias, Policleto, Escopas, Praxíteles y Lisipo en escultura; Polígnoto, Apolodoro, Zeuxis, Parrasio y Apeles en pintura. Aunque ninguna de sus obras se conocía con seguridad, las anécdotas y opiniones que se encontraban en las páginas de Plinio el Viejo o Quintiliano los calificaban de hombres que habían llevado su arte respectivo a un estado de perfección que se suponía insuperable. Todos habían vivido en el siglo y medio que mediaba entre las guerras médicas y la apoteosis de Alejandro. Estaba claro que había sido una edad de oro. Por derivación, el arte imperfecto que había aparecido antes de esta época se consideraba de formación. La superación de la incapacidad proporcionaba una medida de justiprecio. Por otro lado, lo que no se podía mejorar sólo se podía imitar y fue con bastante frecuencia presa de manierismos. Así, por lo que tal vez parezca un accidente cronológico, todo el arte del mundo helenístico quedó irremediablemente contaminado de incipiente decadencia, condición que se hizo crítica bajo los romanos y terminante con la llegada de los bárbaros.

El hombre que se encargó de substanciar estas ideas y que las impuso con firmeza a la atención del mundo ilustrado fue J. J. Winckelmann (1717-1768). La obra de Winckelmann sobre el arte antiguo apareció en 1764, es decir, antes de que ninguno o casi ninguno de los originales griegos que hoy conocemos bien se hubiera abierto camino hasta las colecciones disponibles. Pese a todo, durante más de cien años su estructura y actitud crítica ejerció una gran fascinación sobre sus sucesores en el terreno de la arqueología clásica. Cuando Adolf Fürtwängler escribió sus *Obras maestras de la escultura griega* en 1893, disponía de una cantidad de obras auténticas mucho mayor que Winckelmann; no obstante, la clasificación de sus juicios recaía más o menos en los mismos puntos. Esto no se debió sólo a que Winckelmann matrimoniase su posición con la estética antigua. Hasta un extremo que quizá no advirtiera, el mensaje que dirigió a la posteridad lo recibió ésta con adhesión. En un breve tracto de tiempo anticipó una generación de lectores, sobre todo en Alemania, activamente entregados a la forja de un mito de Grecia, para propio uso, y en que su exaltada concepción del arte griego fue tan apropiada como oportuna. Pero esto tuvo menos importancia que su forma de enfocar el arte. Winckelmann concebía la evolución del estilo según la genética. Debiera lo que debiese a Vico, el filósofo napolitano casi con seguridad habría aprobado su enfoque. La con-

cepción viquiana de que la evolución de las sociedades y de los modelos culturales era repetitivo fue adoptada por los románticos alemanes y desarrollada por sus sucesores decimonónicos hasta desembocar en el concepto del ciclo cultural como unidad histórica, con sus rasgos a las claras concebidos sobre el modelo de los organismos vivos. Esta forma de pensar la historia incurría en términos como nacimiento y muerte, desarrollo, madurez y decadencia, todos tomados de las ciencias biológicas dominantes en el siglo XIX y aplicados a las culturas y sociedades humanas, si no literalmente, por lo menos con muy poco respeto hacia los límites que son propios de la metáfora. El estudio de la historia del arte de buena parte del siglo XIX avanzó con el respaldo y bajo el influjo de esta concepción, pues en el diagnóstico de una situación cultural se juzgaba que el arte era uno de los síntomas más reveladores. Las opiniones de Winckelmann sobre el arte griego encajaron con facilidad en este contexto. Estuvieron en auge mientras duró la analogía biológica, pero fueron desprestigiándose a medida que la analogía se criticó y estimó defectuosa.

Las circunstancias en que ocurrió esto son demasiado complejas para entrar en detalles. En un sentido exclusivamente pragmático, el proceso comenzó al poco de escribir Winckelmann su obra. Ya que la curiosidad que había lanzado a los europeos a la caza de arte griego auténtico les lanzó también a otros lugares y no tardaron en vérselas con obras de la imaginación ante las que su heredado repertorio de ideas críticas, sencillamente, no servía. No sólo era no griego el arte egipcio; es que nunca había evolucionado, por lo menos no de un modo que pudiera interpretarse biológicamente. Lo mismo se dio respecto del arte mesopotámico. Así, a lo largo del siglo XIX, los más arriesgados artistas europeos fueron desprendiéndose del amor a la tradición clásica y quisieron escapar al mismo saliendo por toda suerte de puertas exóticas.

Este cambio de lealtades estuvo en consonancia con la paulatina mutación de las especulaciones sobre lo que es o no es el arte y su lugar en el espectro de la experiencia humana. Hasta el siglo XVIII, la teoría artística se había interesado con mayor o menor exclusividad por la noción de lo ideal, que en cierto sentido se interpretaría como aspiración al conocimiento del mundo. Mientras que las venerables —griegas en última instancia— hipótesis que sostenían esta concepción sufrían la paulatina erosión de las ciencias naturales, se formaron paralelamente teorías alternativas interesadas todas hasta cierto punto en el elemento subjetivo de la experiencia estética. Las primeras mellas se hicieron en nombre de lo Sublime, a que el tratado de «Longino» prestó la justa autoridad clásica de su

título. Siguieron a aquéllas la antítesis de arte romántico y arte clásico, la separación de la belleza artística de la belleza natural; la afirmación de que la esencia del arte era expresión creativa, con la música de paradigma; y por último la afirmación de la total autonomía del arte.

La formulación más perniciosa de estas pretensiones quizá haya de buscarse en la doctrina de Riegl del *Kunstwollen*, que se anunció al mundo en el mismo año que el libro de Fürtwängler, en 1893. El concepto es intraducible; pero lo que al parecer tenía Riegl en la cabeza era que los estilos se veían forzados a manifestarse gracias al esfuerzo de los artistas que luchaban por percatarse de las posibilidades de aquéllos; casi como si el artista fuera el siervo de su estilo, aun cuando su situación a veces pudiera parecer la del protagonista de *El Castillo* kafkiano. Las inferencias a sacar de esta especie de concepción metafísica del arte fueron muchas y de largo alcance. Entre otras cosas, presupuso una concepción radicalmente distinta del estilo; lo que a su vez condujo a una tajante reducción de la cantidad de arte malo que había en el mundo. Lo que otrora se habían llamado fases tempranas o tardías no hacía falta se tuviesen ya por versiones torpes de otra cosa. Así se posibilitó que determinasen un estilo por derecho propio. Las opiniones tradicionales sobre arte griego se vieron rápidamente afectadas por el peso de estas ideas. Pocos años antes, Kavvadias había desenterrado en la Acrópolis de Atenas unas encantadoras estatuas femeninas de mármol del siglo VI. Faltó tiempo para que se las acogiese con entusiasmo, y las dudas que hubiera respecto de la calidad artística y la independencia estilística del arte griego arcaico no tardaron en desvanecerse.

La rehabilitación del arte helenístico tuvo lugar más o menos en el mismo momento. En la década de 1870, los arqueólogos alemanes comenzaron a interesarse por las ruinas de Pérgamo; y fragmentos diversos del friso del gran altar fueron trasladándose poco a poco a Berlín. Como pieza de museo, el friso de Pérgamo impresionó tanto como los mármoles de Elgin; y si la teoría decretaba que era tardío y decadente, tanto peor para la teoría. A fines del siglo XIX, los alemanes estaban más que sensibilizados ante los estilos tardíos. Su propio arte tenía mucho de gótico y barroco tardíos, y no demasiado de los «mejores períodos». No casó esto con la viril actitud del imperio recién fundado; y a su debido tiempo muchos espíritus se dedicaron al trabajo de poner las cosas en su sitio. El resultado fue que a comienzos del presente siglo los tres estilos tardíos se enfocaban con una simpatía y sensibilidad sin precedentes.

Una valoración preliminar de estos reajustes del gusto tal vez

no esté muy dispuesta a atribuirles mucha importancia, en la medida en que se trataba sólo de que gustara lo que en otro tiempo disgustaba. No obstante, había por medio algo más que las preferencias personales. En primer lugar, conllevaban el juicio de que las obras maestras podían darse aleatoriamente en cualquier período o en todos. Esta concesión nos libera de la obligación de suponer que el empaque o realización del genio artístico está en obscuro contacto con ciertos momentos favorables de la evolución de un estilo, y que ciertas épocas están por tanto condenadas a suministrar una desproporcionada cantidad de grandes obras de arte. Fue esto lo que dio al traste con la analogía biológica; y con ello vino ese bonito sistema de juicios prefabricados que fue una de las grandes atracciones del tipo de historia artística practicado por los Vasari y los Winckelmann. Consecuencia posterior de esto fue que las transiciones de un período a otro dejaron de parecer normales, naturales e inevitables, como el crecimiento y el envejecimiento. Estas cosas ya no se podían disculpar ni darse por sentadas, sino convertirse en auténticos problemas históricos, que no tardaron en desplazar las cumbres de la madurez estilística del foco de la atención crítica.

Más profundos aun fueron los resultados de presentar el arte griego en comparación, y en igualdad de condiciones, con arte de especie totalmente distinta. No sólo redundó esto en una mutilación de las más escandalosas aspiraciones a la perfección que se hacían en su nombre, sino que condujo a devolver ésta al contexto de la civilización griega. Hoy estamos en situación de ver con claridad que lo que los griegos hicieron no fue tanto descubrir lo esencial de la naturaleza de las artes figurativas cuanto darles un giro altamente idiosincrásico. Mantuvieron determinadas actitudes hacia las artes que fueron características de ellos y que sólo cambiaban cuando cambiaba su experiencia del mundo en general. Salvo quizás en el comienzo mismo, seleccionaron las preferencias de entre las opciones que presentaban los propios artistas; y dieron sentido al arte en entera concordancia con sus propias ideas. La «relación particular» con el Renacimiento fue un caso unilateral y aunque nos dice algo del arte renacentista, no nos ayuda a comprender el arte griego. A decir verdad, el que los estudios clásicos se hayan desvinculado en buena medida de la educación moderna puede contribuir a ocultar hasta qué punto el mundo moderno tiene una sensibilidad alejada del arte griego, y a ocultar también las dificultades intelectuales que pueden entorpecer cualquier conato de acercamiento. Que el arte griego tenga o no todavía algo que ofrecer al mundo moderno es cuestión aparte. Aunque se trata de un problema que es mejor dejar

hasta que todo el asunto se someta a un análisis más concienzudo.

Es chocante que los griegos, destinados a transformar la escultura y pintura monumentales más allá de lo concebible, se las arreglaran al parecer sin ellas hasta el siglo VII a. de C. A la pregunta: ¿qué se hacía en el campo de las artes figurativas de la época de Homero?, la respuesta más probable es, sin duda: nada importante. No ha sobrevivido ningún objeto de relieve y es muy improbable que, de haber existido algo, se hubiera destruido todo, pieza por pieza. Es cierto que Homero dedica todo un libro de la *Ilíada* (el XVIII) a la descripción de una obra de metalistería en que aparecen retratados con gran sutileza y estudio complejo figuras y objetos de gran viveza. Pero si existió alguna vez el escudo de Aquiles, tuvo que haber sido en época muy anterior a Homero, en tiempos micénicos en realidad, y tuvieron que haberlo forjado hombres que rivalizaban con el virtuosismo de los orfebres que fundieron los vasos áureos de Vafio. El arte micénico murió con los micénicos. En época de Homero, las artes que realmente interesaban a los griegos fueron las presididas por Apolo y las Musas —la poesía, el canto, la música y la danza— que contribuyeron considerablemente al contenido y carácter de las fiestas religiosas. No había musas de las artes visuales. Los artesanos tenían su propio dios: Hefesto, que casó con Caris o Afrodita, símbolo por tanto de la unión de la habilidad y la belleza; pero nunca estuvo al mismo nivel social que Apolo. Del mismo modo, aunque los herreros tenían un tipo de organización artesanal parecido al de los poetas y compartían algunos de sus privilegios cuando viajaban a ultramar, en términos generales el prestigio de que gozaban los poetas estaba fuera de su alcance. La diferencia, con sus notas peyorativas, se mantuvo hasta la época helenística y posteriormente, en la clasificación de las artes en manuales y liberales.

Las únicas obras de arte importante que nos han llegado de la llamada Edad Obscura de Grecia son de cerámica, en su mayor parte con franjas de intrincada ornamentación abstracta a que se ha dado el apropiado nombre de geométrica. Esta cerámica testimonia que dos de las características permanentes de todo el arte griego estaban ya presentes desde el principio: un sentido del dibujo muy elaborado y el instinto para la forma geométrica. Pero parte de ella nos da también las primeras indicaciones del modo en que los griegos concebían la figura humana: formas diminutas, esquemáticas, de pecho triangular, cintura de avispa y muslos gruesos. Los exvotos de sólido bronce de Olimpia y Delfos participan de la misma forma y presumiblemente de fechas parecidas. A pesar de la

pequeña escala de estos objetos, el recuerdo de su modalidad estilística sobrevivió evidentemente a la aparición de la escultura monumental durante el siglo VII. Huellas de la misma se pueden detectar en desnudos masculinos hasta la aparición del estilo clásico. Esto por sí solo debería prevenirnos de la precipitada suposición de que los griegos adoptaron la escultura monumental según la descubrieron entre los egipcios cuando establecieron su puerto comercial en Naucratis, en el delta del Nilo.

Es cierto, naturalmente, que los griegos fueron receptores particularmente buenos de influencias procedentes de las costas oriental y meridional del Mediterráneo en aquella época. La mas palpable de sus adquisiciones de estos puntos fue el alfabeto, que adaptaron del fenicio. Pero fueron rápidos también en acoger nuevas clases de ornamentación como la palmeta; y toda suerte de monstruos exóticos como los grifos, las arpías, las esfinges, las gorgonas, por no mencionar los leones o las panteras. El desnudo masculino a gran escala encaja muy bien en este contexto de préstamos al por mayor. La escala colosal a que se concibieron las primeras figuras, los métodos utilizados en su confección, la postura, algunos de los estilos de peinado señalan deudas con antecedentes egipcios. Sin embargo no hay una sola figura que un juez competente confundiese con una figura egipcia. Si los griegos tomaron de Egipto su concepto general del *koûros*, hilaron muy delgado a la hora de elegir los ingredientes que le incluyeron, muchos de los cuales eran griegos. Es casi seguro que esto tuvo algo que ver con el deseo de aquellos para quienes se hacía las estatuas y con los fines a que estaban destinadas.

Cuando los griegos salieron de las sombras de la Edad Obscura, se habían despojado ya casi de todas las instituciones políticas y religiosas que pudieran haberles emparentado con Egipto. Las tendencias que acaso se hubieran dado hacia una monarquía teocrática de tipo oriental parece que desaparecieron con la caída de Micenas. Hacia 700 se encuentran totalmente comprometidos con la *Pólis*; y su sociedad era aristocrática. Las clases dominantes por lo menos se habían emancipado ya con mucho de la sofocante impronta de las deidades arrolladoras. En vez de religiosidad solícita, los griegos de alcurnia, por así decir, fingieron compartir el mundo con los Olímpicos, también aristócratas, como bien sabían los poetas, y de los que las dinastías poderosas aún podían afirmar que descendían por mediación de los héroes homéricos.

Quizá no sea casual que los primeros *koûroi* se hicieran para una clase social obsesionada por el mundo homérico y los eternos per-

sonajes que lo pueblan. Ávidos siempre de emular conscientemente este pasado magnífico, los aristócratas griegos necesitaban pocos alicientes para visualizar a sus hombres grandes y a sus héroes literarios a una escala monumental; y en cuanto les llamaron la atención las estatuas de los egipcios, que eran tan colosales como antiguas, no hay duda de que éstas se mostraron como modelos perfectos para una empresa así. Algunos *koûroi* se sabe que celebraban a hombres que llevaron a cabo hazañas que obtuvieron el favor de los dioses, como Cleobis y Bitón; o que habían muerto en el combate, como el Creso cuya estatua se encontró en el Ática, en Anavisos. Quizá la serie entera representase a héroes de última hora, aunque no podemos estar seguros de esto. Lo que está fuera de duda es que desde el comienzo mismo la literatura aportó no sólo mucha temática a las artes figurativas, en forma de mito, sino también ciertas actitudes básicas acerca del estilo.

La serie de *koûroi* arcaicos que nos han llegado refleja con rara seguridad la ambivalencia del ideal heroico de los aristócratas griegos. Sabedores de estar al margen del resto de la humanidad, con su sentido conservador del pasado, su orgullo de casta, su riqueza y poder, tales hombres podían parecer cualificados para una especie de imagen, muy conocida del antiguo Oriente, en que los rasgos físicos se estilizarían en cierto modo para sugerir el privilegio transfigurador de la intimidad de los dioses. Los faraones egipcios y los conquistadores mesopotámicos nunca se representaron como simples hombres. Lo decisivo era sugerir hasta qué extremo eran más que mortales. Pero los griegos para quienes escribió Homero no compartían del todo este punto de vista. Sus héroes, qué duda cabe, eran hombres a quienes los dioses apreciaban; pero a diferencia de Gilgamesh, Aquiles y Odiseo estaban preparados para aceptar el designio de la muerte, incluso para optar por ésta. La mortalidad de los héroes los apartaba irreversiblemente de los dioses; y este fue el punto de partida del humanismo griego. Les permitió éste un sentido independiente de la dignidad moral del hombre con que juzgar tanto los aspectos inhumanos como impíos de los dioses; que no sólo perdían su poder de modificar al hombre con su presencia, sino que acabaron por convertirse en unidades de la excelencia humana. Les dio también una esfera en que conducirse y vivir según objetivos exclusivamente profanos. Todo griego en situación de vivir de este modo subscribía la concepción de que lo que hacía la vida digna de vivirse era ser el primero. No es sorprendente por tanto que se volvieran una raza de competidores inveterados. Consideraban las ciudades como proyecciones suyas y eran crónicas las

guerras entre ellos. No contentos con las rivalidades auténticas, inventaron el enfrentamiento artificial de los juegos deportivos. Hasta los acontecimiento musicales y dramáticos de los festivales se hicieron competitivos. Pero el buen resultado sería efímero a menos que se conmemorase con propiedad. Dadas sus preocupaciones por la fama, es fácil entender que pusiesen en marcha los recursos de las artes visuales para añadir algún tipo de permanencia a sus hazañas; y por qué el cuerpo joven y vigoroso de los atletas y guerreros tuvo que parecer el símbolo más satisfactorio de lo que más les interesaba.

De aquí brotaron elementos de discordia artística que incidieron en el problema de la estilización. Cuando los griegos se pusieron a esculpir estatuas a gran escala dieron por sentado que lo que daba valor a la figura era lo que representaba. Las formas eran fórmulas en realidad; y fueron pasando de generación en generación de un modo muy parecido a como las fórmulas verbales, según ha demostrado Milman Parry, se conservaron y llegaron a Homero en virtud de los poetas épicos que le precedieron. No se estimuló la invención caprichosa por sí misma. Cuando se hacían cambios, se introducían sin convicción y por motivos muy poderosos. El convencimiento de que todo lo que era realmente importante y decisivo en los asuntos humanos había ocurrido hacía mucho tiempo dominaba lo mismo en esta que en otras esferas de la vida griega; y si alguno había ignorante o tan osado que quisiese saber lo que hacía sacrosantas las formas tradicionales, no hay duda de que se le decía que los mismos dioses las habían revelado en el principio. En el caso de las artes figurativas, los primeros a quienes se confiaron los secretos de la forma parece fueron legendarios semidioses como el egipcio Imhotep o el griego Dédalo.

Pero en contra de esta predisposición a mantener intacta la forma inicial estilizada, se desarrolló la convicción, de parigual fuerza, de que los fines del arte griego no se prestaban realmente a tal tratamiento. No había significados invisibles que transparentar, ni intrusiones de otro nivel de realidad que simbolizar. Las cualidades heroicas de los guerreros y los atletas eran totalmente temporales y materiales. La única forma de expresarlas era recurriendo a las posturas, los gestos y la tensión muscular. En consecuencia, los escultores griegos del siglo VI se dedicaron a estudiar la anatomía humana y sus figuras se volvieron cada vez más exactas, en el sentido de un mayor parecido. Estas mejoras, sin embargo, modificaron el *koûros* mucho más de cuanto se habría esperado; por ello, decir que los griegos pasaron todo el siglo VI aprendiendo la manera

de que los *koûroi* pareciesen hombres de verdad, aunque quizá sea cierto en determinados aspectos, sería totalmente equívoco. Está claro que si se hubieran consagrado de lleno al naturalismo habrían domeñado las técnicas en mucho menos tiempo. No se trató de que el avance fuera lento, sino de un conflicto entre credos estéticos.

El dilema siguió sin resolver a lo largo de todo el período arcaico. Aunque cualquier descripción al respecto está condenada a dar la impresión de que la situación fue siempre demasiado sutil, no es necesariamente la que sin duda se dio en su momento. Sólo los dotados de intuición retrospectiva están en situación de saber adónde conducía la tendencia al arte de la representación. En cualquier obra concreta es probable que los elementos en conflicto alcanzasen un equilibrio satisfactorio. Hubo dos buenos motivos por los que el arte arcaico duró tanto. Uno fue el monopolio del patronazgo que ostentaba la aristocracia conservadora y que evidentemente siguió gobernando el gusto incluso cuando en la esfera política se vieron reemplazados por los tiranos. El otro fue la ausencia de lo que podría llamarse sanción alternativa. Mientras el reconocimiento de las fórmulas tradicionales se sintió como obligatorio para establecer las credenciales de una obra de arte, hubo algo de denigrante o perturbador en el exceso de preocupación por la presentación exacta de los detalles físicos. Arte naturalista era una expresión de términos contradictorios. Para que cambiase la situación, las actitudes respecto del arte que se habían dado por sentadas más o menos universalmente y durante miles de años tenían que cuestionarse, rechazarse y substituirse, no sólo para satisfacción de los mismos artistas, sino también con la autorización y comprensión de la sociedad en que y para la que trabajaban.

Esto se hizo a su tiempo; y cuando ocurrió, el arte griego se transformó a una velocidad y hasta un extremo que sigue sorprendiendo. Quien hubiese nacido cuando la democracia se estableció en Atenas tal vez recibiera sus primeras impresiones sobre las artes figurativas del trabajo de hombres cuyas ideas sobre el estilo no diferían básicamente de las de los asirios que esculpían los relieves de montería para el palacio de Asurbanipal en Nínive. Un hombre de este tenor pudo haber vivido para ver los frontones del Partenón. Sin embargo, aunque esta revolución fue en cierto modo la conquista de mayor alcance que se puede atribuir a los griegos en el terreno artístico, éstos apenas nos han dejado una descripción en este sentido, de no ser unos cuantos tópicos retrospectivos y tocantes a los principales protagonistas. Por lo demás, no nos queda sino ceñirnos a algunas de las obras más a lo que podemos deducir de ellas.

No es ésta una base muy sólida sobre la que levantar un edificio autorizado de interpretaciones. Sin embargo, no se sigue de aquí que los orígenes del arte clásico sean del todo misteriosos. Es posible que los artistas griegos fueran de palabra parca y difícil, pero sus opiniones al respecto no son las únicas que tenemos necesidad de oír. Puede argüirse en realidad que los elementos decisivos de nuestro caso sobrepasaran con mucho el dominio de los artistas prácticos, que se limitarían sencillamente a captar el talante dominante de la época. Esto puede ser una extrapolación de la otra modalidad. Los estilos efímeros surgen a veces como la hierba después de la lluvia en respuesta a las innovaciones sociales y políticas contemporáneas. Pero los estilos que satisfacen necesidades espirituales de envergadura durante largos períodos de tiempo exigen invariablemente la participación imaginativa de hombres de genio que los lleven adelante. El estilo clásico fue sin duda de éstos; y si sobre el tema de su génesis parece que estamos en situación de decir más de los factores que influyeron a los artistas desde fuera de la profesión que desde dentro, ello no es sino un reflejo de la forma caprichosa en que los testimonios nos han llegado.

La primera puntualización que hay que hacer afecta a cuestiones técnicas. La invención del vaciado en bronce en la séptima década del siglo VI permitió a los metalistas trabajar figuras del mismo tamaño que los escultores. A partir de entonces, el prestigio del bronce dejó atrás ininterrumpidamente al del mármol. Hasta que no se descubrieron unos *koûroi* primitivos de bronce en 1958 en el Pireo no había forma de juzgar cómo la escultura en bronce alcanzó esta reputación, pero podemos entender ya que los metalistas se pusieron a explotar el material casi inmediatamente, introduciendo movimientos y ademanes que no se podían obtener con facilidad del mármol. Estas novedades se combinaron con modulaciones de superficie quizá más sensibles que, aunque corrientes, acaso expliquen por qué pudo parecer incluso más apto que el mármol para reproducir la carne. Más importante fue con todo el método de trabajo. El modelado propiamente dicho se hacía con barro y la figura se componía por partes. Era lo opuesto al procedimiento utilizado en la factura de un *koûros* de mármol, en que el escultor comenzaba trazando el perfil en la superficie del bloque para pasar luego a cortar y dejar la figura al desnudo. Es casi seguro que eran los bocetos los que encerraban el elemento tradicional del arte arcaico; pero como los metalistas no dependían de estos bocetos, desde el principio mismo estuvieron en situación de emanciparse de la tiranía del canon de los escultores.

Las implicaciones son de fácil apreciación, aunque también pueden exagerarse. Comenzamos a comprender que la reputación de las estatuas de bronce estaba ligada a la búsqueda de un tipo de canon totalmente distinto y que la técnica del modelado en barro precisaría expresarse según las proporciones observadas entre las partes del cuerpo humano y no según la forma preconcebida en conjunto. Además, entendemos que un canon de este tipo se aplicaría a cualquier figura, fuera cual fuese su actitud o postura, con lo que se abría la puerta a posibilidades no contempladas nunca por el arte arcaico. No obstante, aun cuando el vaciado en bronce diera ocasión a un nuevo canon, no fue lo que lo originó. Para ello tenemos que dirigirnos a otra parte.

Si pudiéramos preguntar a los invitados al *Banquete* de Platón qué hacía que las obras de Policleto fueran superiores a las estatuas arcaicas del siglo anterior, la respuesta aludiría probablemente a la belleza física que suscitaría al Eros que era el tema de la célebre charla. Es posible que las estatuas arcaicas fueran hermosas; pero las clásicas lo fueron igual que podían serlo los jóvenes, que no es ni mucho menos lo mismo. Lo que a falta de una expresión mejor se han llamado rasgos homosexuales de la vida aristocrática griega parece que se remonta hasta donde los testimonios nos permiten consultar; y es muy posible que fuera en este contexto donde los griegos tropezaran con el problema de la esencia de la belleza física. No sólo experimentaban la belleza con intensidad, como sin duda todo el mundo en un momento u otro, sino que además atribuyeron a la experiencia una importancia primordial y en este sentido fueron más allá de lo que suele ocurrir entre los pueblos civilizados. El cultivo de la belleza fue durante mucho tiempo una prerrogativa de la clase superior; y mientras las cosas fueron así, no parece que hubiera ninguna vinculación particular entre el arte y la belleza física. En un momento crucial, a fines del siglo VI, sin embargo, parece que hubo un cambio de acento. Se admitio entonces que, más allá y por encima del particular linaje que unía a determinadas familias privilegiadas con los dioses, había una afinidad generalizada que se podía describir como de forma. La belleza que encendía el Eros era algo que los hombres no poseían en virtud de su clase social, sino por el hecho de ser humanos o, en cualquier caso, griegos; y esto fue parte del filón de la belleza de los dioses. Sin duda era pasajera entre los hombres; pero ser bello, aunque sólo fuera un momento, era ser alcanzado por la divinidad. Este sentido exaltado de la santidad de la belleza fue esencialmente griego. Píndaro fue su portavoz; pero la poesía no fue el único canal que vehiculó

su expresión. La fuerza seductora de estas experiencias y actitudes acabaron por disolver los residuos del arte arcaico y dieron origen al estilo clásico. La última sanción artística no fue ya apelar a lo anterior, sino una noción atemporal de perfección ideal; y de aquí que el objeto propio del arte se concibiera en relación con aspectos de forma que el arte podía compartir con la naturaleza y los dioses.

El concepto de forma nos es hoy más conocido quizá en el contexto de la filosofía griega, en que figura de manera destacada en teorías ligadas al nombre de Pitágoras, de Platón y de Aristóteles. No hay duda, sin embargo, de que el término, igual que otros, lo tomaron los filósofos de la práctica de las artes. Cuando lós griegos querían hablar de arte se servían de la palabra *téchne*. Su significado no es el mismo que suele tener nuestro término «arte», pese a que éste derive del latín *ars*, que fue el equivalente del griego *téchne*. El sentido de las palabras griega y latina se aproxima más a palabras como «técnica» y «artificio» (en el sentido de 'ingenio') que a lo que entendemos por bellas artes. En el núcleo del significado antiguo se encuentra la idea de habilidad, artesanía y hasta de artería; y todo campo de la actividad que permitiera manifestar un ingenio digno de admiración era un arte. Había así un arte de curar y un arte de la guerra. Para Ovidio hubo un arte de amar. Platón analizó muy en serio el problema de si habría un arte de gobernar. Lo que todas estas actividades tenían en común era la facultad de llevar a cabo ciertos fines previstos mediante la intervención de una habilidad conveniente. Pero los primeros ejemplos los proporcionaron las actividades de los artesanos. Al confeccionar una obra de arte, los griegos identificaban dos elementos constitutivos. Por un lado, estaban las materias primas como el bronce, el mármol o los colores. Las observaciones de Plinio acerca de las artes figurativas —observaciones de las cuales dependemos para buena parte de la detallada información con que contamos— fueron suscitadas por su interés por las distintas substancias naturales que se empleaban en su confección.[2] A los ojos griegos o romanos, un hombre sólo era artista cuando dominaba por completo su material; y su talento estaba limitado por las limitaciones de aquél. Pero aunque esta actitud se mantuvo durante toda la Antigüedad, y aportó una base práctica para la diferenciación social de artes manuales y artes liberales, la división no era tajante. El dicho de Horacio «ut pictura poesis»,

2. *Historia Natural*, XXXIV-XXXVI, publicados por separado con trad. inglesa y apéndices por K. Kex-Blake y E. Sellers con el título de *The Elder Pliny's chapters on the history of art*, 1896.

que en realidad era tan viejo como Simónides, sugiere que en determinadas circunstancias los artistas figurativos podían integrarse en el rango de los hombres hábiles con las palabras.

En la medida en que esto se cumplía, redundaba en el segundo factor de la cuestión, que era la forma que los artistas imponían al material. Cada arte tenía su propio repertorio de formas. Ni que decir tiene que se aumentaba y alteraba de vez en cuando a medida que el horizonte del arte en cuestión se ampliaba. Pero hasta donde las artes visuales se mantuvieron dentro de las convenciones de una tradición heredada, sus formas no fueron diferentes en ninguna faceta básica de las utilizadas por otros artesanos. No estaban sometidos a ningún criterio externo en particular. Todo esto tuvo que cambiar bruscamente, sin embargo, una vez que se admitió que las formas con que trabajaban los artistas venían, por así decir, de fuera. A partir de entonces la característica definitoria sería la *mímesis*. El significado exacto de este término elástico no es fácil de concretar. La traducción corriente es «imitación»; lo que conlleva la idea de que una cosa es en cierto modo reproducción de otra. Hasta cierto punto, esto es bastante válido. Una estatua y un ser humano pueden compartir una forma común. Pero, en esencia, la forma es del ser humano y no de la estatua. La estatua se limita a «tomar en préstamo» ciertos aspectos visuales de la forma para fines artísticos. Sin duda fue así como se empleó la palabra *mímesis* al principio. Pero su sentido se fue ensanchando hasta comprender la pintura, la poesía y también la música; y los autores, de Platón en adelante, enfocaban el concepto de *mímesis*, evidentemente, como el mecanismo que separaba lo que nosotros llamaríamos bellas artes del resto.

Para ciertos griegos, sin embargo, la situación se complicaba en virtud de una concepción del mundo que tomaba a los seres humanos normales por reproducciones de arquetipos ideales. Esto planteaba inmediatamente la cuestión de si los artistas reproducían arquetipos o reproducciones. Quizá conozcamos mejor el tema a través de la actitud censoria de Platón ante las artes, aunque acaso valga la pena señalar que platónicos posteriores, como Plotino, no siguieron a Platón en este aspecto y que de hecho estuvieron en contra. La posición platónica no es del todo inequívoca. Las artes que más amenazaban la paz de su ciudad eran la poesía y la música; pero su ridículo argumento sobre las camas en *La república* (X, 596 a-598 b) se dirigía contra la pintura. Dado que todas las reproducciones pierden algo del original, el argumento es suficientemente eficaz en este limitado contexto: pero no es en modo alguno eviden-

te que la acepción lata de *mímesis* permitiera su traspaso con rigor idéntico a sus principales blancos. Como fuera, Platón dejó bien claro que los artistas figurativos hacían reproducciones de reproducciones y que no tenían acceso directo a los arquetipos ideales. Lo que tenía en la cabeza al parecer era esa dudosa especie de razonamiento que ilustra una muy conocida anécdota sobre el pintor Zeuxis. En una versión (Cicerón, *Le inventione*, II, 1), los ciudadanos de Crotona le habían encargado una pintura de Helena de Troya; según otra (Plinio, *Historia natural*, XXXV, 61), la ciudad era Agrigento y el tema la diosa Hera. Para un motivo tan legendario no podía haber un modelo adecuado. De modo que el artista reunió a cinco de las muchachas más hermosas de la ciudad y se puso a pintar tomando los detalles más bellos de cada una. Desde el punto de Platón lo mismo daba que Zeuxis reprodujera rasgos aislados de varias jóvenes que todos de una sola. Para Zeuxis, sin embargo, la diferencia era capital. El meollo de las anécdotas radica en que, mediante la eliminación de las máculas manifiestas de los ejemplos particulares, se convencía de que estaba elevando su arte al plano ontológico superior del arquetipo. Que algunos artistas de ciertas épocas se hubieran arrogado un acceso privilegiado al reino de las formas ideales es el presupuesto de las críticas de Platón.

Cómo surgió esto es cuestión de elucidarlo. El método ecléctico de descubrir arquetipos, que Zeuxis en efecto demostraba, no lo inventó él, ciertamente. Los arquetipos ascendieron cuando las fórmulas arcaicas cayeron en desgracia. El problema era cómo identificarlos. No hay duda de que los dioses lo sabían, y es posible que, en momentos de entusiasmo, los escultores y pintores que querían hacer bellas imágenes de hombres bellos se considerasen aspirantes a las percepciones divinas. En la práctica, sin embargo, tenían a los dioses por tan artesanos como ellos y a los hombres vivos como ejemplos de su buen hacer. Era por tanto bastante plausible tomar muestras estadísticas de lo que los dioses podían pergeñar y procurar separar, en lenguaje aristotélico, los accidentes de la esencia de la forma. Desde luego, era absurdo tratar de comprender las esencias en sentido aristotélico. Estaban preocupados por las formas y, por lo que afectaba a su experiencia, las formas se habían definido siempre en términos matemáticos. La busca quedaba así resuelta con algo muy afín a lo de los filósofos pitagóricos, quienes trataban de identificar las formas con números. Quizá no sea ir demasiado lejos el sugerir que la investigación que había tras arcanas doctrinas pitagóricas como la de que «el diez es el número del hombre» la dirigieran escultores. Sobre una base un poco menos obscura, los hombres

a quienes se atribuía la invención del vaciado en bronce, Teodoro y Reco, fueron contemporáneos de Pitágoras de Samos. Es posible que esto sólo sea una coincidencia. Lo que sí es seguro, sin embargo, es que los hombres que normalmente pensaban en las formas como números eran los artistas. Al igual que las fórmulas arcaicas de sus antecesores, este conocimiento estaba codificado en cánones. Por desgracia disponemos de pésima información acerca de estos recursos indispensables. El único que se discutió mucho en la literatura antigua es el de Policleto, que encarnó en una célebre estatua llamada *El Canon*.[3] Al margen empero del principio general de que los miembros del cuerpo humano tenían que estar en relación recíproca merced a proporciones matemáticas, lo demás es conjetura. A diferencia de los templos, las estatuas raras veces han dejado clara huella de las coordenadas que pudieran establecer las proporciones; y es probable que nadie reconstruya el canon de Policleto ni de ningún otro.

En cierto sentido, sin embargo, esto importa poco. Nos basta con saber que había cánones; y en cuanto se los vincula con las especulaciones de los filósofos comenzamos a darnos cuenta de que las aspiraciones metafísicas de las artes tal vez no fueran quimeras de Platón. En época de Platón, el avance de las matemáticas había trasladado la decisiva polémica de las formas al nivel de la lógica; y el filósofo se podía permitir una concepción transigente de las formas sensibles. Pero en generaciones anteriores el acento tenía que haber sido de otro modo. El que las matemáticas parecieran explicar las formas sensibles representaba una perspicacia considerable y aportaba justamente el estímulo necesario para iniciar el arte clásico en su trayectoria.

El estilo clásico se basaba en la identificación de la belleza con los arquetipos y de los arquetipos con los cánones. De una manera muy característica de ellos, los griegos estuvieron así en situación de resolver la paradoja de que el arte pudiera ser a la vez naturalista y religioso. Esto les animó y, a decir verdad, les impuso la obligación de remodelar la imagen de los dioses. En su forma clásica, los inmortales se convirtieron en una serie de tipos humanos ideales: más grandes que la vida; hermosos cuando jóvenes, dignos cuando ancianos; unas veces modelo de conducta y otras afectando magníficos ademanes retóricos. En tanto consumaciones transfiguradas del

3. La estatua se llamó así porque se hizo para ilustrar la teoría formulada por Policleto en un texto titulado *El Canon*. El *Doríforo*, conocido por copias romanas, pasa a menudo por encarnar el «canon».

comportamiento humano, funcionaban como una especie de causa final aristotélica; y la descripción aristotélica de Dios en tanto que motor inmóvil no tarda en acudir a las mientes cuando nos enfrentamos con la aburrida indiferencia de los Olímpicos que aguardan en el friso del Partenón.

En un contexto más amplio, el tema del arte clásico se tomó, como siempre, de los mitos. Sólo que entonces los mitos se podían reconstruir en el arte con mucha más verosimilitud. No fue casual que la aparición del estilo clásico coincidiese con el comienzo de otro gran arte mimético, el teatro. Entre pintura o escultura de una parte y tragedia de otra se formularon analogías con frecuencia. Para Aristóteles, según la *Poética*, saltaba a la vista que la tragedia era la más absoluta y arrebatadora de las manifestaciones de la *mímesis*; de aquí a la concepción de que las artes figurativas debían presentar análisis de caracteres o «cuadros animados» de acción dramática no había más que un paso. Sobre estas nociones podemos reconstruir la fortuna y mutaciones del estilo clásico.

No hay límite en principio a lo que se puede exigir del arte dramático. En la práctica, sin embargo, los griegos parece que se detuvieron mucho antes de llegar a la ilusión total; y que optaron por encarar los problemas uno por uno.

La primera tarea fue domeñar la forma en su sentido literal y material. Lo que se conoce por «estilo severo» de la primera mitad del siglo V se preocupó claramente de problemas de anatomía y movimiento, a menudo con exclusión de todo lo demás. Los resultados fueron a veces ridículos, como en el frontón occidental de Olimpia, en que escenas de extrema violencia son ejecutadas por figuras de expresión totalmente neutra. Por este motivo, muchos escultores optaron por tratar los temas directamente y eligieron los momentos de reposo, anteriores o posteriores al movimiento. Pero era imposible posponer indefinidamente el problema de las emociones. El primer artista griego que alcanzó la fama por la violencia emocional y el *pathos* de sus motivos fue el escultor Escopas, que vivió a mediados del siglo IV. Claro que esto no significa que fuera el primero en intentarlo. Lo mismo cabría decir de los intentos de captar el carácter. El meollo del asunto está en el cambio de interés de la perfección formal de los dioses a los detalles de la psicología humana. Los dioses no tienen sentimientos ni carácter a la manera de los hombres; y mientras el principal objetivo del artista fue hacer visibles a los dioses para los hombres, los aspectos exclusivamente humanos de la humanidad se podían descuidar con tranquilidad. Fidias fue quizás el maestro supremo de este arte. Acaso fuera

también uno de los últimos. Durante la segunda mitad del siglo v la revolución cultural ateniense estuvo en manos de dramaturgos, sofistas y filósofos, que le dieron un sesgo impío. La opinión avanzada dejó de tomarse en serio a los dioses convencionales. Si bien las tragedias de Eurípides ponen con firmeza a lo humano en el centro de la atención, es improbable que los pintores y escultores esperasen durante casi un siglo para darse cuenta de lo que ocurría a su alrededor. La cuestión tiene cierta importancia para los comienzos de lo que suele llamarse arte helenístico.

Es grande sin duda la conveniencia de suponer que la trayectoria de Alejandro puso fin a todo un estado de cosas en el mundo griego y lo reemplazó por otro. Sin embargo, hay pocos testimonios que sugieran que las artes salieran muy afectadas. La transición de lo clásico a lo helenístico no es la misma que la que va de lo arcaico a lo clásico. Si hay alguna justificación de diferencia, se encuentra ésta en la tradición clásica; y si hay que explicarla con un acontecimiento externo, éste no fue el advenimiento de Alejandro, sino la decadencia de los Olímpicos.

Cualquier cambio en una religión tan visualmente orientada como la griega estaba condenado a tener repercusiones en las artes. El valor del arte mimético dependía totalmente del valor de su asunto. Una vez que se cuestionó la credibilidad de los mitos y de los cultos vinculados con ellos, las artes se enfrentaron con el problema de que su temática tradicional se hubiera reducido a la categoría de ficción. Cuando Platón añadió poco después la acusación de impostura, la situación tuvo que parecer crítica. Todo el problema, obviamente, se discutió largo y tendido durante el siglo IV en los círculos académico y aristotélico. El único documento substancial que ha sobrevivido es la *Poética* de Aristóteles; y aun éste sólo roza de pasada las artes visuales. Con todo, una de las cosas que Aristóteles pensaba hacer era reivindicar el arte mimético en un mundo modificado y hasta cierto punto lo que dice de la poesía se podría aplicar también a la pintura y la escultura. Aristóteles dignificó la poesía basándose en que la temática de que trataba era típica y por tanto de significación universal. Desde este punto de vista, los mitos podrían considerarse arquetipos de situaciones humanas. Pero el acento se había trasladado. Aristóteles daba por sentado que la poesía era importante, sencillamente, porque se preocupaba de la esencia de la vida humana. Los primeros objetos de *mímesis* artística son los seres humanos en acción, los hombres que ejecutan o emprenden algo.

La doctrina de que el hombre —no una abstracción formal sino

el hombre con la riqueza concreta de su experiencia— era el objeto propio de la *mímesis*, abrió la puerta a todo tipo de innovaciones. La primera señal acaso de lo que acontecería fue un acuerdo a propósito de la belleza. A fines del siglo V apareció una nueva especie de gracia, no autorizada desde luego por secas teorías metafísicas, sino claramente destinada a ser seductora. Estuvo vigente hasta la época romana. En el siglo IV había artistas dispuestos a alterar los cánones clásicos, no porque tuvieran mejores estadísticas sobre que trabajar, sino porque habían descubierto que las distorsiones calculadas expresan a veces mejor el efecto deseado que las formas ortodoxas. También se pusieron a analizar el carácter. El adiestramiento y la experiencia se dieron aquí sin duda por vía del retrato. A fines del siglo IV comenzó a decaer la obsesión griega por los atletas y guerreros jóvenes. Las cualidades físicas no eran ya la única medida del valor del hombre. Aristóteles pudo incluso tener dudas sobre el culto excesivo de la gimnasia (*Política*, 1338 b 9 - 1339 a 10). Por el contrario hubo un aumento de la demanda de retratos de grandes hombres, como oradores, poetas, políticos y sabios. La idea del retrato era en cierto modo incompatible con los principios del arte ideal; pero se justificaba por lo excepcional de los méritos. Aparte del problema del parecido, esta clase de obras se permitía a menudo algunas licencias, como poner arrugas en las caras y hacer unos ojos más profundos de lo que anteriormente se había permitido. En la práctica había mucha componenda. La imagen generalizada del «noble anciano», procedente de la galería de tipos ideales, a menudo se armonizaba con un parecido real para sugerir tanto la grandeza como la individualidad del interesado. Se inventaban incluso retratos de hombres como Homero, que había vivido mucho antes de que se tuviera constancia del retrato. Los hombres de menor categoría se trataban de otras maneras. Aristóteles sabía de pintores especializados en retratar hombres de talento medio y a veces por debajo de lo normal (*Poética*, 1448 a 6). Parece plausible que si la idealización era la señal de la distinción, la caricatura se reservase para su antítesis.

A un nivel más ambicioso, las estatuas se podían combinar en grupos. Los primeros ensayos serios en este sentido se hicieron para frontones de templo. La escultura de frontón como tal se remonta al siglo VI, al igual que todas las demás cosas, las ideas al respecto se modificaron radicalmente durante el V a fin de encauzarse en los preceptos del arte mimético. Las necesidades del marco triangular alargado resultaron ser por más de un modo muy refractarias. Se dio en particular la dificultad de engarzar los extremos con el cen-

tro en un dibujo coherente. Hubo también una incoherencia potencial entre la función de los frontones, que exigía que las imágenes se proyectaran de cara al público reunido ante ellas, y la lógica interna de las situaciones dramáticas, que sólo podía ser efectiva si las figuras se daban la cara entre sí.

En el curso del siglo v, escultores como los de Egina, Olimpia y el Partenón dedicaron sus energías a la solución de estos problemas. Empezaron por explotar la postura yacente de los dioses de los ríos y de guerreros caídos para llenar los ángulos, así como la adecuada anatomía de criaturas de larga espalda y cabeza alta, como los caballos y los centauros, para las zonas centrales. Aprendieron a matizar la intensidad del cuadro dramático, agrupando la acción en el centro y menguándola paulatinamente a medida que se alejaba de éste. Descubrieron el valor de las posturas oblicuas y a dirigir la atención mediante movimientos, ademanes y miradas en sesgo, unas veces con carácter repentino, otras poco a poco por medio de una serie de figuras contiguas. Estudiaron las posibilidades de entrecruzar miembros con vestiduras como medio de unir personajes o subrayar actitudes. Al final de estas intensas investigaciones, la escultura griega había dominado casi todas las normas fundamentales de la composición a gran escala y en este sentido es fascinante comparar los dibujos de Carrey de los frontones del Partenón con, digamos, *La última Cena* de Leonardo a la *Disputa* de Rafael.

Pero los frontones no agotaron las posibilidades de los grupos. Confinados en su marco, siguieron siendo básicamente bidimensionales. En el siglo IV, sin embargo, se hicieron grupos independientes de la arquitectura. Unos fueron totalmente de bulto redondo; otros al parecer se ensamblaron con gran habilidad en escenarios concienzudamente destinados al lucimiento de la escultura. Ninguno ha sobrevivido, salvo fragmentaria y aisladamente; pero las descripciones sugieren que los concibieron hombres cuyo talento incluía una buena medida de instinto teatral. Fueron tanto directores de escena como escultores.

La pérdida de estas obras ambiciosas impide sobremanera hacerse una clara idea de lo que esperaban los griegos de las artes figurativas después del período clásico. Pero si, como parece probable, el sentido del contexto experimentó una gran elaboración, acaso sea justo intuir un vínculo entre la dirección en que las artes se movían y las tendencias contemporáenas en la planificación urbana, y suponer incluso que eran complementarias. El espacio en que se enclavaban los grupos exentos era en cierto sentido imaginario, en cierto sentido real. Difuminar los extremos de estas diferencias,

aumentar la realidad teatral de las estatuas expuestas públicamente para fundirla con el escenario arquitectónicamente pergeñado en que los ciudadanos solventaban sus asuntos, y sugerir por tanto que el buen discurso de la ciudad era de una sola pieza con el mundo del mito y la historia, parece que fue uno de los objetivos, aunque pocas veces satisfecho, de los arquitectos griegos a que se recurrió para proyectar o reproyectar ciudades enteras.

Así anduvieron las cosas mientras fue posible trabajar con la escultura mimética. Pero con sus propios postulados es posible que la pintura fuera más allá. Es poco lo que se ha dicho de la pintura griega, aunque por la poderosa razón de que ninguna de sus obras maestras reconocidas ha sobrevivido. El único cuerpo pictórico sobre el que estamos en situación de formarnos una opinión es el de la cerámica. Aquí, sin embargo, la naturaleza industrial de la operación, las limitaciones impuestas por el material, la escala de miniatura, por no hablar ya de la particularidad de trabajar sobre superficies cóncavas o convexas, dan a la actividad toda un aire de algún modo especializado. Los decoradores de la cerámica tuvieron que estar tan alejados de los principales maestros de su arte como, digamos, los esmaltadores medievales de los iluminadores de manuscritos. Esto no quiere decir que no fueran excelentes a menudo. En su mejor momento —por ejemplo en la obra del artista Exequias, pintor de figuras negras del siglo VI—, nos aproximan más que nunca a una valoración justa de todas aquellas cualidades del arte arcaico que no afectaban a la escultura exenta. En cualquier caso son muy útiles. Sólo en la cerámica podemos percibir cómo se enfocaban los mitos antes de que el arte se volviera mimético; y sus cambios de estilo decorativo adquieren mayor interés si se toman como reflejo de los temas y modas que más llamaban la atención de artistas más sublimes.

Sin embargo, la conspiración de silencio que se cierne sobre ellos en las fuentes griegas indica que los griegos no compartieron la alta estima en que tenemos nosotros a sus decoradores de vasos. Sí estuvieron de acuerdo en que el primer pintor cuyos méritos merecían recordarse era Polignoto. Teofrasto llegó a afirmar que Polignoto introdujo la pintura en Grecia (Plinio, *Historia natural*, VII, 205). Como Polignoto trabajó durante la primera mitad del siglo V, Teofrasto tuvo que referirse sin duda a la pintura mimética. No está claro cuál fue la novedad concreta de la obra de Polignoto. Sabemos más del artista que de su arte. Se decía de él que había gozado de los favores de la hermana de Cimón y que había pintado gratis la Stoá Poikíle de Atenas. Si estas historias son ciertas, nuestro hom-

bre se acerca más entonces a nuestra idea del genio que se cree genio que a la del artesano corriente. Pausanias (X, 25-31) tiene una lista anormalmente larga de sus pinturas para los cnidios de Delfos; y aunque Pausanias nunca sabía evitar las digresiones iconográficas, apenas si podemos resistir la sospecha de que aquéllas provocaban alharacas y que ocuparon un lugar en el arte griego parecido al de los frescos paduanos del Giotto en la tradición europea.

La única información exacta sobre su estilo que nos ha llegado es que fue el primero en pintar mujeres de indumentaria vaporosa, observación que evoca las impresiones inmediatas de algunos de los grupos del frontón del Partenón. En conjunto, los autores de arte grecorromanos concuerdan en sugerir que los escultores abrían la brecha, y que el avance en pintura se medía según la invención de técnicas que permitieran los mismos efectos en dos dimensiones. Pero no hay motivo para no pensar que, por una vez, se invirtiera la relación; y no es imposible que Polignoto fuera el responsable de esas cualidades de la obra de Fidias que lo diferencian de los exponentes del estilo severo.

Fueran cuales fuesen las hazañas de Polignoto, los hitos subsiguientes de la pintura griega, según Plinio, apuntan todos en la dirección del arte ilusionista. Es posible que el *trompe l'œil* no fuera el único objetivo de los pintores griegos, pero ocupó un lugar alto en el elenco de las cosas que se les podía sonsacar. Para los romanos como Plinio, la única prueba de ilusión eficaz era que se entendiera; y las anécdotas con que ilustra el genio de los pintores son por lo general sobre ejecuciones virtuosas en el arte del engaño. Algunas son bastante divertidas, como por ejemplo (*Historia natural*, XXXV, 61) la que describe la competición entre Zeuxis y Parrasio, en que Zeuxis engaña a los pájaros y Parrasio engaña a Zeuxis. Tal vez al evaluar estas historietas inverosímiles haya que calificarlas de equivalente antiguo de los discursos de sobremesa de la Royal Academy; pero no nos deja ninguna duda en cuanto a lo que impresionaba al público en general, si no ya a los conocedores.

De común acuerdo se alcanzó el punto culminante con la figura de Apeles. «Fue superior no sólo a los que había habido antes sino también a cuantos habría después» (Plinio, *Historia natural*, XXXV, 79). Nunca hay que hacer mucho caso de estos juicios absolutos. Las pinturas de Apeles parece que tuvieron un encanto especial que nadie podía emular; y hasta cierto punto este buen resultado pudo haber sido personal. Por otro lado, es improbable que el encanto solo hubiera provocado tal impresión de no haberse apoyado en cualidades menos sutiles. Cabe suponer por tanto que sus obras

comprendieron muchos ingredientes imaginables del arte mimético y que daba a los críticos la sensación de que poco había que no hubiese hecho él. La lista que da Plinio de los temas de Apeles, aparte de manifestar una previsible preferencia por la forma humana en sus aspectos heroico, mitológico y divino, da pocas indicaciones a propósito del tratamiento y el escenario. Lo que nos gustaría saber es si tales pinturas eran un equivalente total de las realidades diarias, que es lo que los artistas del Renacimiento quisieron hacer. Las pinturas renacentistas fueron auténticas recreaciones en el sentido de que los espectadores podían mirar por el marco a un mundo tan coherente y absolutamente visualizado como el suyo propio, y estar presentes, por así decir, en lo que allí ocurría. Los dos medios con que se consiguió esto fueron el modelado y la perspectiva. El arte de bocetar perfiles de modo que sugiriesen la forma fue conocido naturalmente por los griegos. Fue una consumación por la que Parrasio en particular se distinguió. Por otro lado, no se sabe muy bien el extremo a que los pintores griegos se preocuparon por dominar la teoría de la perspectiva. Hasta cierto punto, el buen resultado obtenido en cualquier figura sólida crea su propia perspectiva; y es posible que la preocupación por la forma humana volviera superfluas otras investigaciones al respecto. Es posible incluso se pensara que habría quitado mérito al «sentimiento trágico y solidez de estilo» en que sobresalieron Zeuxis y Apeles. Hasta un período muy tardío de la historia no se interesaron mucho los pintores griegos en el paisaje como tal; y aun cuando lo hicieron, lo que más les llamaba la atención era el efecto atmosférico de la perspectiva aérea y no las construcciones lineales. Más tarde aun, en época romana, los matemáticos prácticos de Alejandría que estudiaban óptica y aplicaban su conocimiento a la construcción de teatros mecánicos en miniatura tuvieron que haberse apercibido del principio del punto de fuga; pero sigue sin saberse si sus teorías se basaban en la experiencia de los pintores.

Apeles fue pintor de cámara de Alejandro Magno. En otras palabras, todo lo que se pensaba era importante en pintura se había hecho ya antes de que comenzara el período helenístico. ¿Sacaremos por tanto la conclusión de que no ocurrió nada de importancia en el arte griego durante los tres siglos siguientes? Si con esto se quiere preguntar si no hubo grandes artistas ni grandes obras de arte, la respuesta es sencilla. Está claro que no hubo escasez de talento ni faltaron ocasiones para demostrarlo. Tampoco es preciso suponer que el arte se volvió reiterativo. Si el Laocoonte es típico, entonces los grupos no sólo se hicieron mayores sino también más intrincados.

El broncíneo coloso de Rodas, de unos treinta metros de altura, fue algo más que una obra maestra técnica; tuvo que crear una relación totalmente nueva entre la ciudad y el monumento. Se tiene la sensación de un tanteo incesante en busca de nuevos recursos y efectos. Pireico se forjó un nombre por especializarse en escenas de la mala vida. El paisaje, como género independiente, se atribuía a un contemporáneo de Augusto. Cada parcela de éste, desde copias de los viejos maestros hasta incitaciones priápicas, se encuentra bien representada en las pinturas y mosaicos conservados en Pompeya, Herculano y Boscoreale.

No hay más que consultar una antología de este calibre, sin embargo, para advertir que, a pesar de tanta diversidad, los artistas helenísticos se resistían a apartarse de las direcciones asentadas en el siglo IV. Nadie cuestionaba la estructura teórica en que se basaba el arte mimético. Lo que hacían era sencillamente exprimir el concepto hasta que rindiera éste sus últimos frutos. Hay quizá, pues, cierta lógica en que es lícito considerar el arte helenístico como resultado de una serie de deducciones basadas en premisas estipuladas por los artistas de generaciones anteriores.

Más provechoso es enfocar el tema desde el punto de vista del mecenazgo. Si hay alguna característica concreta de la época helenística que la diferencie de la época precedente de las ciudades-estado, ha de buscarse en la cantidad y variedad de individuos que creían apreciar las artes. Lejos de volverse inútiles, sus funciones religiosas y conmemorativas convencionales no pudieron por menos de multiplicarse gracias a la fundación de ciudades nuevas; y la condición divina que se arrogaban los gobernantes helenísticos tuvo que haber dado un impulso particular al desarrollo de los retratos ideales. Pero son éstos papeles más o menos tradicionales. Un fenómeno del todo nuevo se dio con la aparición de la figura del mecenas privado y el coleccionista, a quien importaban poco o nada las ocasiones que las obras de arte tuvieran que celebrar, aunque mucho las cualidades que convertían a éstas en objetos bellos e interesantes. El arte se convirtió en mercancía y entró en la plaza del mercado. Ello se dio de dos modos opuestos pero relacionados. Por un lado había coleccionistas de gusto educado por críticos e historiadores. Los productos acabados de este proceso fueron los conceptos de obra maestra y antiguo maestro, el fomento de la industria reproductora y, al final, el tráfico de un solo sentido en que lo mejor que se podía transportar iba a parar a Roma. Por otro lado se daba el aspecto del caso que podríamos llamar «el cliente siempre tiene razón». Pocos negociantes cansados, helenísticos o roma-

nos, que estaban en situación de comprar estatuas o de hacer que se les pintase la casa, habrían apreciado las mitologías de altos vuelos. Lo que probablemente querían, y lo que a menudo compraban, era pornografía. En una vertiente un tanto distinta, cabe imaginar a las cofradías religiosas privadas tomándose libertades parecidas respecto del motivo y quizás incluso del estilo de temas mitológicos consagrados. Lo mismo ocurrió en Roma. El arte no cambió para nada cuando se fundó el imperio. El estado romano se limitó a estar entre los mecenas del arte helenístico; y se aseguraba de obtener lo que se le antojaba.

En la adaptación de todo a todos, apenas sorprende que el arte helenístico estuviera lleno de paradojas. Pero hay una que necesita un comentario particular. Aunque las artes florecieron quizá como nunca, la vitalidad no fue indistinta. El elemento ideal, del que todo comenzara, estaba con un pie en la atrofia. Imágenes que en un principio tuvieron que parecer de profunda religiosidad o intuiciones metafísicas estaban en peligro de reducirse a cáscara vacía a propósito para la propaganda oficial. La perspicacia en lo que afecta a formas concebidas como generales y universales fue convirtiéndose paulatinamente en afectación esotérica de unos cuantos entendidos con gusto por el pretérito. Es difícil decir cuánto había de anticuario en la estética helenística. Pero siempre que el gusto está en manos de eruditos, como fue el caso de Alejandría, es probable que sea dominante; y fue sin duda útil en la resurrección de los estilos arcaicos, de cara al mercado romano.

A un nivel más poético, podemos detectar la presencia del gusto por lo antiguo en un testimonio grandioso de presunción como la villa imperial de Tívoli, que Adriano mandó construir para sí *c.* 130 d. de C. Prolongar los límites del arte helenístico hasta comprender a Adriano es sin duda tomarse libertades con la terminología establecida. Es muy posible que con su actitud ante el pasado, Adriano tuviese más cosas en común con los príncipes cultivados del Renacimiento que con la Antigüedad. Sin embargo, la idea de reunir todas las artes visuales: arquitectura, escultura, pintura, quizás incluso la jardinería paisajística, para crear una sola obra amplia y globalizadora en que los elementos «reales» e ilusorios se combinaban de manera inextricable, no sólo estaba en el espíritu del arte helenístico, sino que fue además una valiosa consumación de siglos de esfuerzos dedicados a la *mímesis*. Tívoli tuvo que haber sido el no va más del simulacro. Pero fue totalmente personal y privado, la fantasía retrospectiva de un individuo educado, sensible y aislado. La posteridad parece haberla contemplado con indiferencia. El único

empleo conocido que se le dio posteriormente fue el de cárcel de Zenobia. Un destino paralelo de incomprensión sorprendió al final toda la tradición a que Tívoli pertenecía.

La convicción que fue apoderándose paulatinamente del mundo antiguo, a saber: que la realidad última no era accesible a la inteligencia racional del hombre, tuvo consecuencias en las artes figurativas de tan largo alcance como la suscitada en sentido contrario. Para hacer visible lo incognoscible no servían los recursos de la mímesis. Aun en caso de servir, habría hecho falta una vuelta al lenguaje de los símbolos y la estilización; y cuando los artistas pusieron manos a la obra con seriedad, la concepción clásica del arte estaba ya más que muerto.

A principios del siglo XIX, Hegel estimó necesario advertir a los entusiasmados helenistas de su generación de que, por seductor que fuera el arte clásico, no había que volver a él. La admonición ya no es necesaria. Si las tendencias griegas al arte mimético han dejado algún rastro en las artes de nuestro tiempo no necesitamos buscarlas en nada más elevado que la concepción hollywoodiense del cine, donde la belleza ideal se considera equivalente del atractivo sexual y la ilusión está al servicio del escapismo. Los entretenimientos de esta índole no son sino versiones animadas de ciertas facetas del arte helenístico y no hay por qué medirlos con otro rasero. Por otro lado, el mejor arte griego, aunque no lo tienen ya en cuenta los artistas responsables, es quizá más admirado hoy que nunca. Es difícil de explicar esta paradoja. Hay una tendencia a tomar el gran arte religioso y humanista del pasado como higiene frente a los aspectos inaceptables del mundo moderno. Quizá sea demasiado pronto para decidir si es una costumbre ilegítima o si se limita sólo a los de edad avanzada, que no han olvidado del todo aún la cara que tenía el mundo antes de la liquidación total de la metafísica, y que prefieren el opio a la verdad.

LECTURAS COMPLEMENTARIAS

S. Adam, *The technique of Greek sculpture*, Londres, 1966.
P. Arias y M. Hirmer, *A history of Greek vase painting*, Londres, 1962. Buenas reproducciones.
M. Bieber, *The sculpture of the Hellenistic age*, Nueva York, 1961, ed. rev.
[Antonio Blanco Freijeiro, *Arte griego*, CSIC, Madrid, 1971³.]

A. Buford, *Craftsmen in Greek and Roman society*, Londres, 1972.
A. Furtwängler, *Masterpieces of Greek sculpture*, Londres, 1895.
R. Lullies y M. Hirmer, *Greek sculpture*, Londres, 1960, ed. rev. Buenas reproducciones.
H. Payne y G. Mackworth Young, *Archaic marble sculpture from the Acropolis*, Londres, 1960[2].
[J. Pijoan, ed., *Summa Artis*, Espasa-Calpe, Madrid, 1931 ss., vols. IV y V, consignados sólo por las ilustraciones.]
J. J. Pollitt, *The ancient view of Greek art*, New Haven y Londres, 1974. *The art of Greece, 1400-31 B.C.*, Englewood Cliffs, 1965; fuentes y documentos.
G. Richter, *Korai*, Londres, 1968.
—, *Kouroi*, Londres, 1960.
—, *The Portraits of the Greeks*, Londres, 1965.
M. Robertson, *A history of Greek art*, Cambridge, 1975. Hasta el momento la mejor historia global de fácil acceso.

R. R. BOLGAR

15. EL LEGADO GRIEGO

ROMA

Roma no fue la que primero recibió influencia griega. Egipto, Asia Menor y Siria se le habían anticipado en este punto. Pero sí fue la primera que aprendió sustancialmente de los griegos y que al mismo tiempo dio lugar a una cultura activa independiente, no sólo en arte y tecnología, sino también en literatura y pensamiento.

No es fácil definir la naturaleza del atractivo que ejerciera una cultura refinada en un pueblo vecino mucho más simple. Las consideraciones utilitaristas jugaron cierto papel. Los hombres han deseado siempre los objetos de placer y servicio que no poseen y han buscado los frutos de la habilidad práctica de otros pueblos. Y en nuestro contexto también los deseos irracionales pudieron ejercer una importante influencia. Vemos a los más sencillos abrigar esperanzas de ilustración, como si los más complejos tuvieran en cierto modo la facultad de revelar el misterio de la vida; y abrigar también expectativas de placeres refinados que según ellos se acompañarán de un lujo y libertad mayores. Y si los motivos de los préstamos culturales son a menudo complejos, no menos lo son los mecanismos mediante los que se realizan. Al principio, el prestatario adquirirá los objetos y alquilará las habilidades que le interesan. Pero nadie se puede rodear de los frutos de una cultura extraña sin acabar adoptando impensadamente la modalidad de vida que dicha cultura estimula; actitud que conduce a su vez a la etapa final y que realmente importa en el proceso del préstamo, y en que la imitación acapara el préstamo y el más sencillo fabrica y practica los objetos y especialidades del más complejo.

Los romanos comenzaron a interesarse en la cultura griega a me-

diados del siglo III a. de C. Importaron mercancías y servicios de Grecia, y, pasado el tiempo, sus autores empezaron a imitar modelos griegos. La obra literaria es el único producto que el consumidor extranjero no puede apreciar en su forma original. Si se quiso disfrutar de la Comedia Nueva, Roma tuvo que tener a Plauto, por lo que no sorprende descubrir que la imitación de los hitos griegos comenzara primero en el terreno literario. Más tarde, a comienzos del siglo II, se sintieron tentados por la idea de estudiar las técnicas retóricas griegas, de utilidad evidente en una sociedad dominada por las asambleas deliberativas y los tribunales. Esto se tradujo en la fundación de escuelas semejantes a las de Grecia; y en Grecia, como en los países más avanzados, los estudios escolares servían de introducción a las tradiciones culturales del momento. No importó el que se tratase de una retórica cabalmente organizada. Los oradores que querían ser convincentes tenían que apelar a principios políticos y éticos de aceptación general. Tenían que hablar de muchos asuntos, y en la práctica griega era normal la invocación de paralelismos históricos y literarios. Cuando resolvieron estudiar la retórica, los romanos abrieron la puerta a una invasión de la cultura griega. Por este motivo instaba Catón el Censor a desterrar de Roma a los profesores griegos. Pero las cosas ya habían ido demasiado lejos para echarse atrás; y en la época que vio crecer al joven Cicerón, estudiar con profesores griegos en Roma y viajar a Atenas o a Rodas para completar los estudios se había vuelto un hecho corriente.

Una vez que Roma dominó Oriente, hecho que se dio entre 200 y 133 a. de. C. y que la hizo alzarse con el monopolio del poder político y militar, mientras que Grecia tenía el monopolio cultural, se creó una situación que era imposible que durase. Ofendía el orgullo romano, aunque el orgullo no fue el único acicate. No sólo eran los griegos más expertos en el campo de la medicina, la arquitectura y la astronomía, sino que, además, su capacidad de persuasión y facilidad de palabra, y su más sutil entendimiento de problemas complejos tenían un valor utilitario. La educación que se daba a los jóvenes en los imperios helenísticos no era el mecanismo sistemático en que se adiestran los administradores, pero el hombre que había asistido a las escuelas de gramática y retórica tenía al parecer ciertas ventajas cuando entraba en el circuito de los negocios. Por lo menos estaba acostumbrado a manejar las palabras y las ideas. Si los romanos rechazaban la educación griega mientras estaban en contacto con el mundo griego, se corría el peligro de confiar demasiado en subalternos griegos, que, en virtud de las características propias del poder, podían escapar a su control.

Roma tenía que asimilar la cultura griega si quería dominar el mundo griego con eficacia; hubo un esfuerzo deliberado por contrarrestar las fuerzas que pugnaban por separar las dos mitades de la cuenca mediterránea. Las fuerzas separatistas habían parecido amenazadoras durante el segundo triunvirato, pero en Accio se dio al traste con dicha amenaza. Augusto fomentó los contactos entre el Este y el Oeste, favoreció la instalación de griegos en Italia y al mismo tiempo estimuló a que la cultura latina se aproximase a la griega. Esta política, que adoptaron la mayoría de sus sucesores, se prosiguió sobre un trasfondo de infiltraciones griegas de más humilde cariz. Inmigrantes libres, libertos y esclavos que habían recibido educación griega descollaron en las profesiones ilustradas, en las artes y en el tráfico de mercancías de lujo. Hicieron de secretarios, preceptores, actores y prostitutas. No es sorprendente, pues, que al final, bajo los Flavios y los Antoninos, encontremos de una parte a hombres de origen griego al lado de los romanos, en todas las categorías sociales, y de otra, una literatura y un sistema educativo latinos que habían acabado por reflejar los respectivos modelos griegos en que se inspiraban con notable resultado.

La aparición de esta nueva versión de la cultura griega con otro idioma de base fue quizás el resultado más importante de los intentos romanos de unir el mundo mediterráneo. El esfuerzo imitativo romano había cubierto vastas parcelas, sobre todo la literatura, el pensamiento, el conocimiento científico y las bellas artes. De Livio Andrónico a la Edad de Plata, los autores latinos se habían preocupado sobre todo por reproducir y adaptar modelos griegos. Incorporaron los géneros literarios inventados por los griegos, multitud de temas de la literatura griega y un mundo poético derivado en parte de las realidades de la vida griega, en parte de los mitos y otras ficciones. Fundieron estos préstamos con elementos latinos y ocasionaron, como sabemos, una amalgama que estaba de manera reconocible en la tradición griega, aunque era también distintivamente nueva. Incorporaron también muchas de las categorías de que se habían servido los griegos para interpretar la naturaleza humana y el universo material; y desde el siglo I a. de C. procuraron que la erudición griega fuese accesible en latín. Varrón y Cicerón jugaron aquí un papel destacado, dedicándose sobre todo a la gramática, la retórica y la filosofía. La ciencia, que se había tocado sólo tangencialmente, recibió un tratamiento pleno gracias a Plinio el Viejo. En el campo tecnológico, Columela, Frontino, Vitruvio mejoraron realmente el material que reprodujeron. En medicina, Celso tradujo una obra griega no identificada de mérito considerable, Apuleyo estimó provechoso tra-

ducir al latín libros de texto griegos; y más tarde aún, cuando nada perturbaba ya la imitación de la literatura griega, autores como Marciano Capela, Casiodoro e Isidoro siguieron elaborando compendios del conocimiento existente (en buena parte griego) y que serían los que transmitirían dicho conocimiento a la Edad Media.

En punto a erudición, Roma añadió poco a la herencia, salvo en el terreno jurídico, en que sus concepciones magistrales evolucionaron con mayor o menor independencia del ejemplo griego. Pero cuando enfocamos las bellas artes, vemos una evolución paralela a la observada en literatura. En este extremo, el mundo grecorromano fue el heredero natural de los imperios helenísticos y la tradición heredada alteró su propiedad. El problema de valorar el significado de los cambios que se dieron ha provocado, inevitablemente, ciertas polémicas. ¿Se debieron a la fuerza de un gusto específicamente romano por el realismo y los efectos arquitectónicos? ¿O fueron las transformaciones que vemos, sencillamente, transformaciones de la tradición helénica provocadas por el paso del tiempo? Ningún cuerpo de convenciones literarias ha sobrevivido indemne en una sociedad activa. Pero en este contexto importa poco dar con la solución. Como fuera, está claro que el arte romano debió mucho al griego y que sus productos, que hasta el siglo pasado se conocieron mejor que los primitivos griegos, contribuyeron generosamente a transmitir las técnicas griegas a las generaciones siguientes.

Cuando consideramos la supervivencia de la tradición griega, el interés debiera centrarse en Roma en tanto que una de las principales arterias por las que dicha tradición pasó a la Europa moderna. Juzgar el pleno alcance de la deuda romana con Grecia ocuparía ingentes volúmenes. ¡Si hasta los epitafios de los romanos de la época imperial imitaban modelos griegos! El objeto es demasiado amplio para tratar de abordarlo en los límites de un breve ensayo. Tendrá pues que bastarnos la afirmación de que la deuda fue enorme. Hay sin embargo ciertas consideraciones que afectan a la naturaleza de la deuda que nos será útil exponer. En primer lugar, está el hecho evidente de que la literatura y la erudición latinas no abarcasen en ningún momento todo lo que había disponible en griego, y que las obras latinas que nos han llegado así revelan. En segundo lugar, conviene que recordemos que los romanos no se limitaron a copiar. Estaban preocupados por crear algo nuevo en la tradición que adoptaban. Las tramas de Plauto están tomadas de la Comedia Nueva, pero la sociedad que retrata tiene tantas características romanas como griegas. Ovidio pudo haber tomado sus leyendas de Beos, Partenio y Nicandro. Imitó la variedad tonal de Calímaco. Pero las

Metamorfosis son con todo originales por el aliento de su concepción, su mezcla de elementos de fuentes distintas y por el ritmo narrativo. En tercer lugar, si los romanos seleccionaron los préstamos de las obras particulares, también lo hicieron con lo que tomaron de la cultura griega en conjunto. Los autores latinos tienen mucho que enseñarnos de literatura, retórica y filosofía griegas. En otros campos, la historiografía, la medicina, la ciencia y la tecnología, no manejaron sino fragmentos de cuanto tenían a su disposición. Livio no es Tucídides y Plinio el Viejo nos da una idea muy pobre de los miles de libros que leyó y extractó.

Por último —y ésta es una consideración que conviene cotejar con las ya expuestas— no debemos olvidar que una cantidad substancial de erudición griega que nos ha llegado por vía latina no ha sobrevivido en versión original. Muchos de los filósofos cuya doctrina transmite Cicerón se han perdido, y lo mismo ocurre con los muchos poetas helenísticos imitados por los autores de la época de Augusto. Si Petronio contó con un modelo griego para su *Satiricón*, sólo podemos hacer conjeturas respecto de su naturaleza, lo mismo que si pretendiéramos reconstruir los cuentos milesios de que se sirvió Apuleyo. La Grecia que hemos recibido de Roma es una Grecia mutilada, una Grecia sutilmente complementada y a menudo falseada; pero es a veces una Grecia que ninguna otra fuente ha conservado.

La tradición del cristianismo primitivo

La falta del estímulo representado en los primeros tiempos por los peligros comunes y la sensación de desamparo provocada por la magnitud del imperio (había problemas evidentes, pero no se podía saber de qué modo se solucionarían) fue inclinando paulatinamente a los individuos a lo largo de los tres primeros siglos después de Cristo a las filosofías y religiones que ofrecían una vida supeditada a objetivos sobrenaturales. Vemos así que Apuleyo estimula el culto de Isis. La leyenda de Apolonio de Tiana canta las virtudes del ascetismo neopitagórico. El culto del dios Sol floreció en el siglo III y encontró expresión en las *Etiópicas* de Heliodoro. Plotino quiso remitir lo divino del hombre a lo divino del Todo.

El cristianismo, considerado como fenómeno social, se presenta ya desde el comienzo como uno de los diversos sistemas de credo sobrenatural que proporcionaban consuelo en un mundo sin consuelo ni objeto. Su promesa de salvación se convalidaba en virtud de

un hecho (o serie de hechos) histórico, la vida y la muerte de Jesús, que, interpretado dentro del afilosófico y teocrático sistema del judaísmo, proporcionó a los hombres el relato evangélico como núcleo poderoso de la experiencia religiosa. Pero en una sociedad como la del imperio temprano, en que los hombres educados estaban obsesivamente acostumbrados a la especulación filosófica, un credo religioso no habría sobrevivido sin una teología, que tendría que adecuarse a las necesidades críticas del momento. Los cristianos tenían que defender su fe frente a los estoicos, los epicúreos, los platónicos y los peripatéticos, y tenían que hacerlo dentro de las categorías que utilizaban estos pensadores, ya que ninguna otra habría servido para sus fines. Una serie de apologetas cristianos, de Justino mártir a Agustín, formuló una teología que debió no poco al pensamiento pagano.

Conviene subrayar, sin embargo, que sólo una corriente de la filosofía griega, el racionalismo (en el sentido en que Descartes y Hegel son racionalistas), quedó plenamente representada en la síntesis cristiana. Se reprodujeron argumentos elaborados por Platón, Aristóteles, los estoicos tardíos, la Academia Nueva y los neoplatónicos; pero las enseñanzas de tendencia epicúrea y escéptica sólo se mantuvieron vivas en las refutaciones que las reprobaban. Es este elevadísimo carácter selectivo de la teología cristiana lo que explica la naturaleza real de ese movimiento posterior que llamamos Renacimiento. Lo que vemos, pues, no es la recuperación de la cultura clásica por entero, ya que no se había perdido del todo, en buena medida, sino precisamente la recuperación de aquellas partes de la cultura clásica que la tradición cristiana había optado por eludir en el comienzo.

Al margen de lo teológico, la actitud cristiana ante su herencia pagana fue de una gran equivocidad. Todos los autores de la Patrística, aun los que en términos generales abogan por leer la literatura antigua, manifiestan una desconfianza homogénea hacia la tradición pagana y normalmente exageran el peligro de corrupción y apostasía. Cuando se analizan sus diatribas, surge la pregunta de por qué no se desterraron los textos paganos de las escuelas en cuanto los cristianos tomaron el poder. Pues el caso es que no se eliminaron, aunque la reorganización de las escuelas tras la muerte de Juliano (363) y tras el fracaso de su intento de expulsar a los profesores cristianos parecía proporcionar una ocasión excelente para hacerlo; medio siglo después, cuando Agustín bosqueja un plan de educación cristiana, soslaya también la recomendación de una reforma absoluta.

Los motivos que hubiera tras esta política (o falta de política) son

un misterio. Los autores patrísticos que hablan de educación justifican el mantenimiento en las escuelas de un material pagano, que llaman peligroso y dañino, alegando que es indispensable para la enseñanza de la gramática, el entendimiento y la retórica. Pero en época de Agustín no era éste ya un argumento muy convincente. El mismo Agustín nos informa que la Biblia contiene todo cuanto un hombre necesita para el conveniente dominio de la gramática y la retórica; e incluso de no ser cierto esto, los cristianos tenían ya una literatura substancial propia hacia el siglo v. Los himnos de Sinesio (elogiados por Elizabeth Barrer Browning),[1] las cartas y sermones de Basilio, Juan Crisóstomo y Gregorio Nacianceno, o, en latín, la poesía de Prudencio y la prosa de Lactancio no alcanzaban quizá la misma altura que sus modelos paganos, pero es claro que habrían constituido buenas lecturas de uso escolar. Desde un punto de vista exclusivamente práctico, los clásicos paganos no eran indispensables.

Cabe sospechar que los cristianos primitivos valoraron a los clásicos paganos por motivos que no habrían confesado o que quizá no habrían podido confesar. Para ser exactos, hablaban de la utilidad de contar con modelos eficaces a la hora de aprender a escribir. Pero Basilio, en el folleto que los renacentistas bautizaron *Ad adolescentes* y que leyeron con gran entusiasmo, señala en términos generales que la literatura pagana tiene mucho que enseñar al joven cristiano;[2] y Agustín, cuando expone su célebre teoría de que los cristianos deberían tomar de los paganos todo lo útil que encontrasen, sigue manteniendo su vaguedad en cuanto a los elementos que pueden caer fuera de la mentada categoría. Una literatura que ofrecía retazos de una civilización distinta que no había rechazado el mundo cotidiano por insignificante era, a fin de cuentas, demasiado valiosa para descartarse de manera irrecuperable.

No sorprende por tanto que cuando el paganismo se hundió por fin en el siglo v, la cultura cristiana independiente que surgió estuviera en profunda deuda con su antecesora. Mucho de cuanto se había descuidado y olvidado de propósito, quedó quizá perdido para siempre: los escritos de los hedonistas y los escépticos, una cantidad desconocida de poesía, teatro y ficción en prosa, y en Occidente, en cualquier caso, un cúmulo de saber científico y tecnológico que una civilización desgarrada por las guerras no tenía ya forma de utilizar. Pero los filósofos racionalistas salieron muy bien parados.

1. Y traducidos por Menéndez Pelayo, que no quiso ser menos. (*N. del t.*)
2. Luzi Schucan, *Das Nachleben von Basilius Magnus «ad Adolescentes»*, Travaux d'Humanisme et Renaissance 133, Ginebra, 1973.

Sus conceptos y argumentos se incorporaron a la nueva teología. Importantes elementos del pensamiento político antiguo han sobrevivido en *La Ciudad de Dios* de Agustín, y Eusebio y sus imitadores de los métodos tradicionales de los historiadores clásicos para tratar los hechos de una nueva era. Los géneros de la prosa ya establecidos —la autobiografía, el diálogo, la carta informal— se utilizaron con fines religiosos. Nono aprovechó la pericia adquirida en componer la última epopeya pagana para compilar un comentario en verso del evangelio de san Juan. El relato neotestamentario se vertió en hexámetros latinos que debían lo fundamental a fuentes clásicas, mientras que Prudencio, al que Bentley llamó «el Horacio y Virgilio de los cristianos»,[3] escribió una *Psicomaquia* cuyos vicios y virtudes personificados se enfrentan en homéricos combates cuerpo a cuerpo. Y más importante aun, tanto en griego como en latín, los autores de himnos, aun donde se servían de nuevos pies métricos, dependían más de lo que se cree de la dicción poética y técnicas retóricas del período clásico.

La influencia griega se dio también a un nivel más popular. La investigación de los epitafios cristianos ha revelado que la muerte se atribuía al Hado, la maligna Fortuna, la envidia de los dioses, ¡incluso a la avaricia de Carón! Se retrata al alma cristiana huyendo de un cuerpo que se abandona para siempre y encontrando una patria entre los astros. No se basa el consuelo en la supervivencia del alma, sino en que durará la fama de la tumba o del difunto. Estos epitafios los compusieron sin duda profesionales que trabajaban dentro de una convención establecida de mucho atrás; pero hay una dependencia parecida de motivos paganos que aparece en las leyendas de los santos cristianos. El repertorio de anécdotas que había circulado oralmente en Grecia desde los tiempos jonios, aumentándose de generación en generación, y que habían utilizado los autores de la Comedia Nueva y las novelas amorosas, vino a proporcionar incidentes y temas a la hagiografía. La figura de santa Tecla, por ejemplo en los apócrifos neotestamentarios, tiene rasgos comunes con las heroínas de Heliodoro y Jenofonte de Efeso, y encontramos una variante de la historia de los Menecmos[4] amenizando la teología de las *Recognitiones* del Pseudo Clemente.

Podemos ver por tanto que, aunque el estudio de las literaturas

3. Se comprende la alusión a Bentley en un libro destinado al lector anglosajón. Pero lo cierto es que la comparación con Horacio la hizo ya Sidonio Apolinar en el s. v; y más tarde Isidoro de Sevilla lo compara, por antítesis, no sólo con Virgilio, sino también con Ovidio, Persio, Lucano y otra vez con Horacio. (*N. del t.*)

4. Alude a una conocida obra de Plauto. (*N. del t.*)

clásicas se había abandonado luego del siglo V, la cultura cristiana legaría a su vez una maciza herencia de origen griego. Resultó, sin embargo, que los elementos citados más arriba se reforzaron generación tras generación en virtud del conocimiento directo en escuelas u otros lugares de parte cuando menos de los clásicos antiguos, de modo que la cantidad transmitida era cada vez mayor. Lo excluido consistía sobre todo en ideas e ideales que chocaban con los valores sobrenaturales de la fe cristiana, y en un conocimiento que un mundo materialmente atrasado no podía ya utilizar.

El Occidente altomedieval

El siglo VI representó una frontera. Fue entonces cuando las dos mitades del imperio romano se escindieron irremediablemente, así que a partir de este momento tuvimos un Occidente cristiano latino y un Oriente cristiano griego, partidos no sólo por el idioma y las luchas por el poder, sino también por el nivel de civilización. La historia respectiva sería muy diferente y deben tratarse por separado.

Occidente sucumbió en seguida ante las tremendas oleadas de la conquista bárbara. La desorganización provocada por guerras e invasiones se agravó en virtud de la incompetencia de los gobernantes inexpertos, que ni supieron conservar la civilización que habían aplastado ni se preocuparon mucho de hacerlo. El campo se despobló. La tierra quedó sin cultivar. Las ciudades se dividieron en aldeas. El comercio y la industria decayeron. Sólo Italia mantuvo un pequeño nivel de educación laica. En los puntos restantes, los monasterios se alzaron, a mediados del siglo VII, como los únicos guardianes de la cultura en una sociedad recién salida de un estado tribal.

El latín quedó como idioma oficial de la Iglesia de Occidente. Su contrapartida oriental, firmemente basada en una población grecoparlante mayoritaria, podía permitirse que sus misioneros hablaran el antiguo eslavo durante sus servicios e instrucción, puesto que no había peligro de que la nueva Iglesia quisiera romper con la antigua. Pero en Occidente, las Iglesias filiales de los reinos bárbaros excedieron con mucho en número a las leales romanas. De haberse servido cada una de su propio idioma, los lazos entre ellos se habrían disuelto con facilidad. De modo que el cristianismo romano se aferró al idioma de su pasado imperial. El conocimiento del latín fue esencial para la comprensión de sus tradiciones; y cuando el nivel general de este conocimiento se estimó insuficiente, como ocurrió durante los siglos VII y VIII, se hicieron esfuerzos denodados y cons-

cientes por mejorarlo. La necesidad de aprender latín condujo al estudio de los gramáticos clásicos, que todavía eran muy asequibles; y que a su vez despertaron un creciente interés por los autores clásicos que recomendaban. La revitalización metódica de la erudición en la época carolingia, en que se copió gran cantidad de manuscritos latinos y los poetas imitaron a Virgilio y Ovidio, fue la culminación natural de este proceso.

Pero ¿cuánto sabían de la cultura griega estos monjes más o menos cultos? La reputación del griego fue grande durante el período de la más negra ignorancia. Se consideraba la clave de una sabiduría superior. El lenguaje falseado del más extraño de los libros, el *Hisperica famina*, aparecido probablemente en el siglo VI o VII, en la Inglaterra occidental, contiene numerosos términos griegos o que parecen tomarse por griegos, y se ha sugerido que utilizó las listas de palabras griegas mal registradas que se habían atesorado en monasterios celtas.[5] Pero ni los eruditos irlandeses, que gustaban de hacer alarde de sus conocimientos, ni ninguno de sus sucesores hasta el siglo XII, tuvieron muchas oportunidades de aprender un griego que pudieran utilizar realmente.

En este período, los contactos con el imperio de Oriente que contuvieron alguna esperanza de ser intelectualmente fructíferos se limitaron a Italia, donde las dos civilizaciones tuvieron una frontera común hasta la caída de Bari en 1071. Teodoro de Tarso (m. 690), el único inmigrante de relieve intelectual que llegó de Oriente en esta primera etapa, se instaló en Roma antes de que se le enviara para ser arzobispo de Cantorbery. Su compañero, el abad Adriano, que también sabía griego, era oriundo de la Italia meridional; y ya en el siglo IX había en Roma una colonia de monjes grecoparlantes, probablemente italianos del Sur, cuyos miembros fueron responsables sin duda de las pocas cartas papales que conocemos escritas en ese idioma. Es cierto que por entonces había también mercaderes de puertos italianos que visitaban Oriente. Los peregrinos que cruzaban territorio bizantino para dirigirse a Tierra Santa tuvieron que emplear intérpretes. Y el imperio germánico tenía relaciones diplomáticas con la corte bizantina, que culminaron con el matrimonio de Otón II y la princesa Teofana. Pero ninguno de estos intercambios coyunturales rindieron mucho fruto. Los bizantinos que tenían tratos con los vecinos occidentales no eran los más conscientes de la herencia intelectual de su patria, y tampoco los latinos que comer-

5. Francis John Henry Jenkinson, *The Hisperica famina*, Cambridge, 1908.

ciaban con ellos se mostraban muy dispuestos a beneficiarse de una cultura extranjera.

Parece que un puñado de estudiosos de la magnitud de Aldelmo, Notker o Gerberto tuvieron nociones de griego procedentes de las enseñanzas de Adriano o extraídas de libros. Pero sólo de un hombre, Juan Escoto (*c.* 810 - *c.* 875), se puede demostrar que había leído el griego con plena comprensión, aunque sigue siendo un misterio dónde lo aprendió. Además, las bibliotecas occidentales tenían muy pocos manuscritos griegos por entonces: algunas copias de los Salmos, algunas otras (por lo general incompletas) del Nuevo Testamento. Aquí paraba la cosa. El conocimiento de la cultura griega que procedía directamente de fuentes griegas era insignificante.

Pero cuando nos volvemos a las posibles fuentes latinas, la imagen cambia totalmente. Había libros griegos accesibles gracias a las traducciones. Había versiones latinas de los apócrifos neotestamentarios, sobre todo del evangelio de Nicodemo, del *Pastor* de Hermas, de las *Recognitiones* pseudoclementinas, de Josefo, de Eusebio y de la *Historia tripartita*; así como (en menor número de ejemplares) de las obras de Basilio de Cesarea, Cirilo de Alejandría, Gregorio Nacianzeno, Juan Cristóstomo, Orígenes y Paladio. También estaba representada la erudición pagana. La traducción de Calcidio del *Timeo*, algunas de las antiguas versiones boecianas del *Organon*, y la *Isagoge* de Porfirio en la versión de Victorino eran muy conocidas.

Se da por sentado que ni un solo estudioso, por muchas que fueran sus dotes, estudió todas estas obras. No había ejemplares suficientes. Pero había a mano muchos autores, paganos y cristianos, que habían conocido, saqueado e imitado la literatura griega. Agustín en primer lugar, pero también Jerónimo, Gregorio Magno, las *Instituciones* de Casiodoro, las *Etimologías* de Isidoro sirvieron para transmitir las ideas griegas que la tradición cristiana había absorbido, mientras que las no absorbidas venían a través de fuentes paganas, también disponibles. Tales eran el *De inventione* de Cicerón, con sus preceptos retóricos; el *De amicitia* del mismo, que ejerció gran influencia en Elredo de Riosvalles (m. 1167); y sus *Tusculanae disputationes*, las enseñanzas filosóficas que complementó el *De consolatione* de Boecio. Los estudiosos que no leían a los historiadores griegos traducidos podían aprender historiografía antigua de los más vigorosos ejemplos de Salustio y Suetonio. La tradición épica venía representada por la *Eneida* y la *Farsalia*, la bucólica por las Églogas de Virgilio, la Comedia Nueva por Terencio, a quien la monja Rosvita se sintió impulsada a imitar. Con estos autores, todos ellos en deuda con Grecia, los hombres de la alta Edad Media estuvieron en

contacto con una importante parcela de la cultura griega, aun cuando no estuvieran en situación de advertir el hecho.

Los hitos intelectuales de la alta Edad Media que admiramos tuvieron todos un carácter intelectual. Los versos clásicos de los poetas carolingios, la vida de Carlomagno de Einardo, el *Waltharius*, las complejidades de la polémica sobre la predestinación, el neoplatonismo de Juan Scoto y por último el creciente interés por la lógica en el siglo XI no habrían existido si la herencia grecorromana no hubiera estado presente para aportar modelos y materia prima; y esta herencia, lo mismo en la modalidad pagana que en la cristiana, extrajo de Grecia su inspiración primera.

La cultura latina de este período tenía tan fuertes raíces en el pasado griego como la cultura de Bizancio o el Renacimiento. Difería de éstos, sin embargo, en una faceta importante. No edificó sus propios productos tanto *sobre* su herencia como *a partir de* ella. Estorbada por condiciones sociales y económicas adversas, lo mejor que alcanzó fue el reordenamiento del material que se le había transmitido.

Bizancio

Se puede seguir el itinerario de la cultura griega en el mundo latino. Se puede seguir, como veremos más abajo, entre los árabes. Pero en su mayor parte, la conservación y transmisión corrieron a cargo de los bizantinos. Oriente escapó a los desastres que asolaron Occidente, de modo que el imperio de Bizancio evolucionó a partir del romano sin ninguna ruptura catastrófica. Supo conservar el antiguo idioma griego por lo menos para uso formal y literario. Puso a buen recaudo, y hasta cierto punto renovó mediante la copia regular, un buen arsenal de libros antiguos; y, lo que es más importante, mantuvo entre sus clases superior y media un nivel de educación que permitió el acceso masivo a la herencia, de manera que el pasado siguió siendo una fuerza viva.

La primera división del imperio romano data de Diocleciano. Pero fue en el siglo V cuando los lazos entre las dos mitades comenzaron a debilitarse a velocidad alarmante, hasta que en el siglo VI las podemos considerar ya totalmente separadas. El período de transición, en que fue tomando forma el nuevo orden, se caracterizó por los esfuerzos por salvar algo del legado del pasado, pero mientras que en Occidente tales esfuerzos fueron protagonizados sólo por unos cuantos individuos capacitados, como Boecio, Casiodoro y más tarde

Isidoro, en Oriente el movimiento tuvo un radio de acción mucho mayor.

Los historiadores de la erudición clásica han llamado la atención en este contexto a propósito de la larga supervivencia del paganismo. La filosofía neoplatónica tuvo representantes distinguidos en los siglos V y VI como Proclo, Ammonio y Simplicio, éste emigrado a Persia, mientras que las tradiciones poéticas del pasado disfrutaban de su veranillo de San Martín con la escuela de Nonno. Pero la persistencia de tales modalidades de pensamiento y expresión abiertamente paganas fue síntoma más que primera causa del papel fundamental que el saber antiguo tenía que jugar en la evolución del imperio de Oriente. Lo que más contaba era la energía con que los cristianos de la época se ponían a estudiar a sus antecesores. Parecían estar dispuestos a apropiarse de todo, salvo las incitaciones directas al culto pagano y las ideas en evidente conflicto con sus creencias teológicas.

Como era de esperar, los mayores esfuerzos se destinaron al campo del conocimiento práctico. El trabajo fue de sistematización concienzuda. Un material disperso en multitud de libros se tuvo que reunir de modo que se pudiera consultar y conservar. Esto se consiguió sobre todo en el derecho con el código justinianeo; en medicina con los compendios de Oribasio, Aecio y Alejandro de Trales; en veterinaria con un Hipócrates del siglo V; en zoología con Timoteo de Gaza; en agricultura con Dídimo en el siglo IV o V, y con Basso en el X; en gramática con Juan Filópono y Juan Cárace en el siglo VI.

La filosofía presentaba problemas particulares. Las cuestiones que interesaban a una sociedad cristiana eran las de contenido teológico, de modo que las teorías clásicas de relieve tenían que tratarse con tacto imaginativo. Los cimientos de esta empresa los echaron los capadocios, Basilio de Cesarea y sus amigos, que se habían propuesto explicar el cristianismo de forma que los platónicos pudieran entenderlo. Tras ellos hubo, probablemente en el siglo V, el misterioso Dionisio Areopagita, cuyas creencias se vencían hacia el neoplatonismo de Proclo, y en el siglo VII Máximo el Confesor, que mezcló con el cristianismo ideas de Aristóteles y Porfirio. Juan Damasceno llevó a cabo cien años después otra conciliación entre Aristóteles y la teología cristiana. En todos estos casos se observa un cuidadoso proceso de selección; unas teorías se desarrollan con esmero y otras se descartan. El desarrollo, donde se dio, demuestra sin embargo que estos pensadores bizantinos poseían una potencia filosófica de

altísimo nivel. Como fuera, en este campo que atrajo su más profunda atención, supieron hacer una aportación original.

Las proezas literarias fueron menos descollantes. Pero en tres géneros, la historia, la oratoria y el epigrama, el objetivo confesado de dar una literatura pura de valores y creencias paganas se alcanzó sustancialmente. Los historiadores del siglo VI, Procopio, Agatías, Teofilacto Simocates, que escribieron sobre hechos políticos y militares de su tiempo, moldearon su obra según Tucídides y Polibio, con gran derroche de precisión, análisis causal de sucesos, de motivaciones de acciones humanas, y resumiéndolo todo con bastante frecuencia en un discurso imaginario. Fue éste el comienzo de una historiografía cristiana no muy alejada de los modelos de la tradición clásica.

En oratoria, la elocuencia de Crisóstomo (344/347-409) proporcionó a los oradores de temas sacros un modelo que, según se creía, podía compararse con Demóstenes e Isócrates. Los bizantinos sobresalieron en los discursos conmemorativos, panegíricos y oraciones fúnebres; y la literatura epistolar, también basada en modelos del siglo IV, fue un arte menor practicado con eficacia.

En poesía, los intentos de resucitar la epopeya fueron un fracaso. Pero el chambelán de Justiniano, Pablo el Silenciario, y el historiador Agatías compusieron epigramas que estaban a la altura de lo mejor que había dado Grecia.

No sería exacto, empero, considerar estas imitaciones de géneros particulares algo más que puntas de iceberg. La influencia literaria de la Antigüedad tuvo al mismo tiempo efectos amplios, duraderos y bien arraigados en la cultura bizantina, cuya importancia sobrepasó con mucho estos logros concretos. Dos ejemplos, tomados de campos distintos, quizá basten para demostrarlo. Las vidas de santos siguieron inspirándose en el viejo repertorio de historias populares, deleitando a los lectores cristianos con las mismas salvaciones por pelos y al borde ya de la violación o el naufragio, con las mismas resurrecciones milagrosas y con los mismos animales salvajes repentinamente domesticados que habían deleitado a los lectores de Heliodoro. Los niños seguían asistiendo a escuelas retóricas según el modelo antiguo, practicando ejercicios que Hermógenes y Aftonio habían perfilado; y lo que aprendían afectaba a todas las formas de comunicación verbal. No se fomentaba la brillantez, pero se aseguraba un nivel de competencia generalizado.

Las bases grecorromanas de la cultura bizantina se asentaron con solidez durante este período inicial de la vida del imperio. Luego, después de 650, hubo un período que los historiadores han com-

parado con la Edad Obscura de Occidente. Hubo una repentina decadencia de la actividad intelectual, que puede explicarse hasta cierto punto por la conquista árabe de Siria y Egipto, núcleo del antiguo Oriente romano, por los peligros que oprimieron a la misma Bizancio y por los desórdenes internos. La hostilidad de los emperadores iconoclastas hacia la cultura griega, que identificaban con la causa ortodoxa, y el cierre de la escuela patriarcal por León III (717-741) fueron factores de cierta importancia.

Con todo, no habría que exagerar la obscuridad de esta supuesta época obscura. Corrió mucha tinta teológica; y en la composición de himnos y de vidas de santos, el período está a la altura de los mejores. Los monasterios, todos rígidamente ortodoxos, mantenían sus campos particulares del saber. Fue sólo el mundo laico el que se volvió inculto; aunque no se puede estar del todo seguro del extremo de esta incultura. Mucho antes de que Bardas restableciera los estudios superiores (*c.* 850) encontramos a algunos patriarcas distinguiéndose en ramas varias del saber profano, cronistas como Jorge Sincelo, gramáticos y hasta poetas. Focio, que nació *c.* 810 y debió de educarse bajo los emperadores iconoclastas, fue hombre de erudición sorprendente y eje de un grupo dedicado al estudio de los clásicos. Cuando se volvieron una vez más al pasado, los bizantinos no tuvieron ya que partir de cero.

El período de la dinastía macedonia (867-1057), que siguió a la polémica iconoclasta, representa la culminación del poder bizantino; pero en literatura y conocimientos fue sin embargo época de consolidación, de hitos imitativos. Sus monumentos son el *Lexicon* y la *Bibliotheca* de Focio, la *Antología* de Céfalas, los manuales escritos o encargados por Constantino VII Porfirogéneta (912-959), la colección hagiográfica de Metafrasto y la enciclopedia «Suda» (Suidas). Las obras de mérito creativo escasearon. Las bibliotecas de Bizancio, atiborradas de libros, eran almacenes del conocimiento del pasado que ningún hombre, por industrioso que hubiera sido, habría esperado abarcar dado su desorden. El enfoque que dio Focio al problema, planteado por esta situación, fue el de un aficionado. Su obra de noticias críticas, la *Biblioteca*, no se proponía sino comunicar a su hermano los resultados de unos meses de lecturas. El valor que tiene para nosotros procede de que muchas de sus noticias se refieren a obras que se han perdido. La empresa iniciada por Constantino VII fue de cariz más serio. Los tratados publicados bajo su protección querían substituir a las fuentes. Pero si Focio había sido un aficionado, los colaboradores de Constantino fueron incompetentes. Simplificaron por todas partes; y algunos de sus resúmenes del

saber antiguo tienen poco valor práctico. Los antólogos lo hicieron mejor, por lo menos para nuestros intereses. La colección de epigramas de Céfalas y la de Metafrasto de vidas de santos se habrían perdido si no. Pero para el rasgo más interesante de esta obra de consolidación tenemos que dirigirnos a los trabajos de Focio y otros en lexicografía e historia literaria. Fueron ellos quienes pusieron la base de los más extraños hitos bizantinos y la que habría de resultar más fructífera para el futuro de la cultura occidental: el buen mantenimiento, en un estado de corrección relativa, de un lenguaje clásico y unas modalidades clásicas de escribir.

Tras el período macedonio, los años centrales del siglo XI contemplaron lo que a menudo se describe como «renacimiento», cuyo mérito ha de atribuirse a Miguel Pselo (1018-1078). El paralelismo con la Italia del Quinientos no es del todo convincente, ya que no es fácil demostrar que los eruditos sabían más de la Antigüedad luego de 1050 que sus inmediatos predecesores. No dieron al globo de la erudición ningún empuje decisivo. Se limitaron a hacerlo rodar un poco más. Hubo un cambio, no obstante, y fue importante. El interés utilitario y pedestre por el pasado clásico fue substituido por el entusiasmo. El platonismo ganó terreno como estudio que valía la pena emprender por mérito propio. Pselo, en realidad un estilista indiferente, hizo gran hincapié en la imitación consciente de autores antiguos; y su fervor proselitista, decisivo cuando el trabajo de lexicógrafos y gramáticos hubo preparado el terreno para un conocimiento más exacto de los usos del ático, tuvo un efecto contundente en la educación. Mediante el empleo de una serie de técnicas, entre las que descollaban la práctica de los *progymnásmata*, el análisis gramatical y el estudio de los autores antiguos, las escuelas de Bizancio estatuyeron un curso que enseñaba a escribir en un preciso griego clásico.

Después de Pselo vino la época de los Comnenos. El siglo de su gobierno (1081-1185) fue políticamente un siglo de limitaciones y decadencia, pero para el humanismo bizantino fue una edad de oro. En sus historiadores (entre los que la princesa Ana Comnena fue de las más leídas), en retóricos como Dexóprato y Miguel Acominato, en el poeta yámbico Cristóbal de Mitilene, en Pródromos, el ingenioso imitador de Luciano, tenemos la versión griega de los latinistas eruditos que iban a dominar la vida intelectual del Renacimiento italiano.

Cuando hacia 1192 murió Eustaquio, que nos ha conservado un volumen de saber antiguo mayor que el de ningún otro comentarista bizantino, su panegirista le llamó «el último superviviente de la

edad de oro»; y por una vez fue acertada una hipérbole, ya que el siglo siguiente fue de cabeza a la catástrofe. El saco de Constantinopla por los latinos en 1204 fue sin duda el responsable de la pérdida de más erudición y arte de cuantos desastres ha provocado el hombre; y el reino latino que se instaló estuvo ayuno de empresas culturales. Ni siquiera se intentó la difusión del saber griego en Occidente, que se estaba en muy buena situación de emprender.

La expulsión de los latinos en 1261 no conllevó la recuperación del poderío bizantino. El imperio de los Paleólogos duraría hasta 1453, pero estuvo siempre al borde del derrumbe. Por este mismo motivo, sin embargo, estuvo dispuesto entonces a comenzar los contactos con Occidente, y por vez primera desde el siglo IV las dos grandes culturas europeas se embarcaron en un interesante intercambio de ideas. Inducidos por el entusiasmo que Aristóteles despertaba en Occidente, los griegos comenzaron a interesarse por la filosofía ajena. Un tal Demetrio Cidones tradujo las *Summae* de Tomás de Aquino y esto condujo, por reacción natural, a una revitalización del platonismo que había matizado el pensamiento bizantino desde los días de Pselo. El principal campeón platónico fue un excéntrico, Gemisto Pletón (1355-1450), que manifestaba abiertamente su deseo de recuperar los antiguos dioses de Grecia. Es de notar que su declarado paganismo no le perjudicó en absoluto. Antes bien, acompañó a la delegación bizantina del concilio de Florencia, donde discurseó sobre la Belleza ante los grupos de humanistas que se quedaban boquiabiertos; y su trato estimuló mucho el desarrollo del platonismo florentino.

La destrucción de 1204 había tenido además el efecto secundario de hacer tomar conciencia a los bizantinos de que había que conservar la herencia literaria. Los eruditos del tiempo de los Paleólogos fueron celosos copistas; y es a este celo al que tenemos que agradecer la comodidad con que los coleccionistas del Renacimiento estuvieron en situación de traer a Occidente los tesoros de la literatura griega. Al mismo tiempo, la pluma de Planudes, Moscópulo y Tomás Maestro pergeñó una gran cantidad de vocabularios, gramáticas y cómodos manuales de lectura para ayudar a los estudiantes en lo que ya era un idioma desconocido para los usuarios del habla popular y que más tarde servirían no sólo para enseñar el griego a los pueblos de Occidente, sino también de modelos de los libros de enseñanza del latín.

El papel de Bizancio en la transmisión de la literatura clásica ha despertado ingente volumen de comentarios, no todos elogiosos. Sus eruditos fueron «pedantes, torpes y propensos a dar patinazos»,

si es que hay que creer a Frederic Harrison: «su mayor mérito para nosotros es que se las apañaron para no ser nunca ni originales ni brillantes»;[6] y la fama atribuye a los críticos textuales el *vitium Byzantinum*, tendencia a alterar los versos yámbicos para adaptarlos a la norma bizantina. Sigue en pie el hecho, sin embargo, de que si no hubiera sobrevivido el imperio de Oriente, mucho de lo que sabemos hoy de la antigua Grecia habría perecido. Claro que no sería lógico mirar a Bizancio sólo como vehículo transmisor de la cultura clásica. Sobre esta cultura Bizancio, en efecto, edificó una gran potencia que contuvo a sus enemigos durante mil años y una civilización que fue la gema más brillante de una época revuelta. Hazañas de este calibre merecen atención. El problema del modo de utilizar Bizancio el legado de Grecia es interesante por derecho propio. Que se benefició del conocimiento práctico, de las instituciones militares y civiles que heredó es un hecho que nadie pone en duda. Pero ¿qué decir de esta herencia en el campo de las ideas, del lenguaje, del arte? ¿Le fue útil? ¿Cómo, de ser así? ¿De qué manera se operó la selección? ¿Qué alteró y qué desarrolló con acierto? Muchas de estas preguntas siguen todavía sin respuesta.

La cultura árabe de la Edad Media

Cuando los árabes sojuzgaron Oriente Medio y el Norte de África en el siglo VII, prefirieron conservar donde fue posible el aparato estatal vigente, cobrar tributos y servirse del nivel de civilización de los nuevos súbditos. Esta liberalidad dio excelentes resultados. Poco a poco, en el curso de los doscientos años siguientes, los conquistados fueron adoptando la fe y el idioma de sus amos. El saber que estaba bajo su gobierno se tradujo al arábigo mientras que los árabes, por su lado, absorbían este conocimiento extranjero, lo aumentaban (sobre todo con fuentes griegas entonces) y comenzaban la ardua tarea de acomodarlo a la teología islámica.

La influencia griega se hizo sentir antes que nada en ciencia militar y administración civil, en que los árabes no tardaron en imitar las prácticas bizantinas. Luego le llegó el turno a la religión. El Islam no disponía aún de una teología compleja. Sus adeptos se prepararon para polemizar con los apologistas cristianos, y categorías como substancia y accidente, y conceptos como eternidad y crea-

6. En su conferencia Rede de 1900, citado por John Edwin Sandys, *A history of classical scholarship*, Cambridge, vol. I, 1913, p. 427.

ción en el tiempo, que la teología cristiana había tomado de los filósofos griegos, fueron abriéndose camino en las interpretaciones coránicas.

Otros campos de investigación no se tocaron sino más tarde, hasta fines del siglo VIII, y en éstos les llegó el saber griego al principio por mediación del arameo, que había sido el idioma de los dominados del Oriente romano. Sabemos que hubo traducciones al arameo, sobre todo de obras teológicas, ya en el siglo IV. Es de suponer que el clero sirio se dedicó a facilitar a su grey la asimilación del pensamiento cristiano. En 461, sin embargo, la escuela de Edesa, que había sido la responsable de esta obra, se cerró a causa de sus tendencias nestorianas y sus maestros huyeron a la corte persa, donde se reunieron con los neoplatónicos de la escuela de Atenas. Las comunidades arameas vivían entonces en Persia, sin que se las molestase después de la conquista árabe, y ampliaron su labor traductora a la ciencia y la filosofía. Su academia de Gondeshapur fue célebre por su saber médico, de modo que, cuando en el siglo IX se interesaron los califas por la cultura griega, las primeras traducciones de Aristóteles y Galeno al arábigo se hicieron a partir de las versiones arameas. Más tarde, sin embargo, hubo de fundarse la célebre «Casa de la Sabiduría» (833), colegio de traductores que trabajaba con los originales griegos e hizo precisas traducciones al arábigo y al arameo de muchos textos científicos y filosóficos antiguos.

A la traducción siguió la asimilación. El primero de los «filósofos» árabes, Alkindi, que murió *c.* 850, fue ante todo un divulgador. Explicó las ideas de Aristóteles y Galeno. Pero sus sucesores del siglo siguiente cayeron en una categoría distinta. Al-Razi (Rhazes) fue empírico, creyente de la razón, y estaba preparado para criticar todas las autoridades, incluidos Aristóteles y el Corán. Su enfoque empírico resultó más fructífero en medicina, en que pasó de resumir sus fuentes a hacer sus propias observaciones. Fue el primero en identificar la viruela y el sarampión. Su joven contemporáneo Alfarabí fue, más concretamente, un pensador especulativo. Estuvo en deuda con Platón, del que tomó la idea del rey filósofo, mientras que sus doctrinas físicas procedían de Aristóteles.

Estos dos hombres asentaron lo que serían las características diferenciadoras del pensamiento musulmán: su gran prolijidad, ya que todos los autores escribirían multitud de tratados; su extenso conocimiento, que abarcaba todas las ramas de la filosofía y la ciencia; su familiaridad con cierta cantidad de autores antiguos, Aristóteles y a veces Platón, Hipócrates, Galeno, Euclides y Ptolomeo, y por último su facilidad para mejorar lo heredado. Estos resultados

del siglo x prepararon el terreno del mayor de los pensadores árabes, Avicena, en el XI. También éste fue médico lo mismo que filósofo y compiló un voluminoso manual de medicina en que la observación y el experimento completaban el saber griego. En filosofía siguió a Aristóteles, aunque sostuvo ciertas doctrinas que no se encontraban en los aristotélicos griegos tardíos cuyos escritos conocía: doctrinas como la inmortalidad del alma, que la esencia tiene una entidad independiente y —anticipando a Descartes— que el ser humano posee una conciencia intrínseca de su yo.

La relación de filosofía y religión no llamó particularmente la atención de Avicena. No obstante, sí hubo de interesar a los filósofos que le sucedieron. Algazel condenó ciertas doctrinas de Avicena porque contradecían la fe islámica. Averroes (1126-1198), que escribió minuciosos comentarios de Aristóteles, sostuvo que la religión y la filosofía desembocaban en la misma verdad por caminos diferentes, aunque tanto él como sus más viejos contemporáneos Avempace (m. 1138) y Abentofail (m. 1185) establecieron una clara diferencia entre los intelectualmente dotados y el común de los humanos. Los primeros podían especular, pero debían guardarse las especulaciones para sí; en cuanto a los segundos, lo mejor era dejarles en paz con su fe sencilla.

Todo intento de evaluar la deuda árabe con Grecia debiera consignar que se limitó casi del todo al campo de la filosofía y la ciencia, con la única excepción de la ficción, en que compilaciones como *Las mil y una noches* bebieron mucho en fuentes griegas. El interés árabe por el pasado fue menor que el bizantino, pero dentro de este radio más reducido fue también más intenso: y no se limitó a la simple imitación y repetición. Los árabes construían sobre lo que aprendían. En filosofía, plantearon problemas desconocidos en la Antigüedad y que eran importantes en una época de fe religiosa. En matemáticas y ciencias naturales hicieron muchos progresos sirviéndose del marco teórico aportado por los griegos; y no se conoce todavía del todo la magnitud de sus frutos en este campo.

EL OCCIDENTE BAJOMEDIEVAL

Hacia el siglo XII, la civilización occidental había dado importantes pasos al frente. El comercio, la riqueza y la educación habían aumentado. Las ciudades volvían a ser populosas y el orden civil estaba asegurado gracias a instituciones más estables. No confinada ya en una constelación de monasterios y aldeas asoladas por la gue-

rra, la población de la Europa occidental quería saber más de medicina, matemáticas y tecnología, así como de las obras de Aristóteles, al que su pasión por la lógica había enseñado a admirar. Se estaba ávido de información cuya fuente última fuese casi siempre griega. Y no se estaba ya tan aislado como antes. Había contactos con el mundo árabe y con Bizancio, culturas que tenían cierto conocimiento de la herencia griega. El saber árabe sobrevivió en Sicilia, dominada entonces por los normandos, y en zonas de la Península Ibérica conquistadas por Castilla y León. La toma de Anatolia por los turcos dejó abierta Bizancio a las infiltraciones occidentales. Los mercaderes italianos gozaban de extraordinarias concesiones mercantiles. Hubo polémicas a propósito de la unión de la Iglesia, ya que los emperadores esperaban que esto les reportaría ayuda militar, hasta que, por fin, la conquista latina de 1204 puso a Bizancio totalmente a merced de Occidente. Si había demanda de conocimientos griegos, los medios de satisfacerla estaban también a mano.

Bizancio tenía más que ofrecer que los árabes. Estaba más cerca de la Antigüedad; sin embargo, por una curiosa casualidad, la mayor parte de lo que sabría la época sobre el mundo antiguo entraría a través del arábigo. El primer traductor que conocemos fue Constantino Africano (m. 1087), que hizo traducciones latinas de Hipócrates y Galeno para la facultad médica de Salerno. Luego, en el siglo siguiente, Gerardo de Cremona y otros, muchos de ellos judíos o musulmanes conversos que trabajaban en la recién reconquistada Toledo, vertieron al latín alrededor de un centenar de obras científicas y médicas: textos griegos que se habían traducido al arábigo y manuales árabes que resumían el saber griego; versiones que se complementarían luego de 1200 con traducciones de los escritos aristotélicos sobre historia natural que se harían en la corte siciliana, y con algunos de los comentarios a Aristóteles de Averroes que habían aparecido en España. Pudo disponerse pues de obras suficientes para hacer de base del renacimiento aristotélico del siglo XIII y del considerable progreso en medicina y matemáticas que se experimentó en la misma época. Mientras tanto, a un nivel distinto, los relatos griegos que habían sido absorbidos por el repertorio de ficción del mundo árabe se abrirían paso hasta Europa por caminos intrincados que ya no se está en situación de identificar. Gran parte de lo que asimiló el mundo árabe lo transmitió éste a su vez a Occidente.

Los contactos con Bizancio fueron menos fructíferos. Aunque en el siglo XII habían dejado de ser un riachuelo para convertirse en riada, no contribuyeron mucho al saber clásico. La situación lingüís-

tica era complicada. El griego popular, que era el que los comerciantes, soldados y misioneros aprendían por regla general, sirvió cuando mucho para la transmisión de información tecnológica. El idioma de la escritura y discurso formales era el que contenía la clave de la herencia del pasado, pero lo dominaban sólo unos pocos. Además, los latinos que sabían griego, ya fuera griego popular o clásico, no eran poetas ni eruditos que habrían acogido bien alguna información sobre literatura o ciencia griegas, sino comerciantes, soldados, diplomáticos y teólogos, que no tenían ningún interés inmediato en el saber antiguo. Burgundio de Pisa, que en el siglo XII añadió los *Aforismos* de Hipócrates y algunos tratados de Galeno a su traducción de los Padres griegos, fue una excepción; y lo mismo Aristipo, el traductor siciliano del *Fedón* y el *Menón*. El abismo entre el mundo erudito de las universidades y los aventureros que explotaban Oriente siguió siendo, con todo, substancial, y se mantuvo incluso después de la conquista latina y el establecimiento de los principados latinos en Grecia. Los tesoros bizantinos se trasladaron a Occidente. Se aprendió mucho de la artesanía y técnicas de Bizancio. Pero la herencia intelectual de los griegos se descuidó. Es posible que la recuperación más valiosa en este sentido fuera la de los manuscritos de Arquímedes y Aristóteles que permitieron a Guillermo de Moerbeke (fl. 1268-1281), contemporáneo del Aquinate, completar sus nuevas traducciones corregidas.

Pero cuando nos fijamos no sólo en Bizancio, sino también en el mundo árabe, y vemos lo que se aprendió de ambos, entendemos que la acusación de ignorancia que los humanistas lanzaron sobre sus antecesores no se puede sostener. Los hombres de la baja Edad Media estudiaron a muchos autores griegos, lo mismo paganos que cristianos. Directa o indirectamente, aprendieron mucho del pasado griego. Sentaron los cimientos sin los que el Renacimiento no habría florecido. Dos detalles, sin embargo, merecen atención antes de juzgar la naturaleza de su endeudamiento con el mundo antiguo. Hay una particularidad tanto en el carácter de lo que tomaba prestado como en el modo de asimilarlo.

Los préstamos fueron de carácter utilitario y se limitaron a lo que se pensaba serviría para resolver problemas considerados importantes; y los intereses se ciñeron a determinados campos: tecnología, ciencia, medicina, lógica, metafísica y teología, en que hubo una particular preocupación por los temas que afectaban a la unión de la Iglesia. Las gentes de esa época fueron personas prácticas, y como tales hicieron esfuerzos desesperados por asimilar lo que aprendían. Laboriosamente, a lo largo de unos ochenta años, la

metafísica y la cosmología de Aristóteles se fueron trabajando hasta llegar a esa síntesis con la fe cristiana que vemos en los escritos de Tomás de Aquino. Lo que no servía se descartaba. Las enseñanzas de Ptolomeo y Galeno se aceptaron sin rechistar, aunque nadie captó la importancia de la actitud —curiosidad continua, costumbre de observación— que había propiciado los hechos en que tales enseñanzas se basaban. Los estudiosos que trabajaban en el campo científico añadieron poco a lo que habían heredado, salvo en lo que afectaba a la explicación; y su método de interpretar los fenómenos se apoyaba en un marco verbal de definiciones y deducciones.

Había precedentes clásicos en este punto. Pero los eruditos medievales alteraron el equilibrio clásico entre el hecho y la teoría, haciendo el máximo hincapié en la segunda. Cuando se quiere averiguar cómo se sirvió el siglo XIII de su herencia, comienza a experimentarse cierta complicidad con las quejas de los humanistas. Los hombres de la baja Edad Media vieron los árboles, no el bosque; y para ellos, un árbol no era más que un montón de madera. De modo que seleccionaron; y la literatura, la verdad histórica, las formas más poéticas de filosofía se excluyeron en la selección. Estuvieron en contacto con la civilización bizantina que tanto debía a la herencia literaria griega, pero no hicieron caso de sus enseñanzas. Se lanzaron de cabeza sobre sus artefactos, pero despreciaron su espíritu.

El Renacimiento

Lo que diferencia al Renacimiento de la Edad Media en punto a estudios griegos es el cambio de interés del conocimiento científico (o de lo que se creía era científico) a la literatura, la moralidad y la política.

Inicialmente, el siglo XIV siguió las pautas establecidas por el XIII. Las relaciones con Bizancio estaban dominadas por intereses comerciales y eclesiásticos. Hubo reiteradas peticiones de que las escuelas enseñaran el griego, pero éstas, como el muy citado canon 11 del concilio de Viena (1312), que concedió cátedra de griego a cinco universidades, se limitaban a reflejar la necesidad de las órdenes misioneras de que los hombres estuvieran en situación de predicar en las congregaciones bizantinas. Era indudable que nadie estudiaba aún el idioma clásico.

Mientras tanto, sin embargo, fue despertándose otra vez el interés por los hitos de la Antigüedad. Los primeros síntomas se han identificado en el último cuarto del siglo XIII; poco después, Pe-

trarca se alzaba como victorioso heraldo de la poesía y la elocuencia. El nombre de algunos autores griegos —sobre todo Homero y Platón— se conocía de mucho atrás en Occidente y, de un modo bastante acrítico, su grandeza se había admitido a pies juntillas; pero Petrarca fue el primero en ver con claridad las implicaciones de que hubieran sido autores geniales. Su deseo de leer sus obras le hizo aprender griego. Su primer maestro, Barlaam, era un teólogo y erudito de prosapia. Había escrito con igual acierto de álgebra y del estoicismo. Pero a Petrarca le resultaron inútiles sus clases. Veinte años más tarde volvió a intentarlo y contrató al bizantino Leoncio Pilatos, pero fue también un fracaso. Los biógrafos de Petrarca se han condolido de esta mala suerte de no encontrar mejores instructores; pero es posible que el defecto estuviera también en él. Acaso le faltase paciencia. En cualquier caso, solucionó el problema al final poniendo a Pilatos a traducir la *Ilíada.*

La versión literal, palabra por palabra, de Pilatos decepcionó a Petrarca; e impresa al final junto con el texto griego a modo de cotejo, resultaría igual de decepcionante a las siguientes generaciones de estudiosos. Las traducciones en verso de Carlos Marsupino (*c.* 1450) y Eobano Hessio (1540) no parece que tuvieran mejor aspecto; hasta que los humanistas acabaron por darse cuenta de que el defecto no radicaba totalmente en las traducciones. Habían esperado que la *Ilíada* manifestase las cualidades de la *Eneida* a un nivel superior; pero las referencias homéricas a hechos corrientes de la vida cotidiana se les antojaban vulgares ante aquel criterio. Se deploraba la falta de un gran tema político, lo mismo que la ética de los héroes. No eran éstos ni caballerescos ni cristianos. Homero siguió mencionándose como un gran poeta. Pero se le leyó poco y cuando se le leyó, ni gustaba ni se entendía.

Por otra parte, autores menos eminentes se aceptaron mucho más. A fines del siglo XIV, un teólogo bizantino, Simón Atumano, amañó una traducción literal del *De cohibenda ira* de Plutarco. El humanista más destacado del momento, Salutati, condenó su lengua por *semigraeca,* aunque le impresionó lo bastante su contenido para afirmar que prefería tener a Plutarco en mal latín que no tenerlo de ningún modo. En la misma época, más o menos, once de las *Vidas paralelas* se tradujeron primero al griego popular y de aquí al catalán; y gustaron a Juan I de Aragón (1387-1395). Juan merece que nos detengamos en él. Tenemos aquí a un príncipe poderoso cuyo único deseo era aprender «de las gloriosas hazañas de los griegos». No era un estudioso. Prefería el catalán al latín. Pero ma-

nifestó un entusiasmo por la Antigüedad que habría desconcertado a sus antepasados medievales.

Un entusiasmo así fue característico del siglo XIV. Sigue siendo un misterio cuándo comenzó a fomentarse. Pero hacia 1396 Manuel Crisoloras se benefició de su existencia. Al igual que tantos otros bizantinos, llegó a Italia en misión diplomática; y los florentinos estaban por entonces tan interesados en el saber griego que dos jóvenes nobles viajaron a Venecia especialmente para verle y convencieron a los próceres de la ciudad de que le invitasen a dar conferencias en Florencia a costa del erario público, cosa que hizo con gran aplauso durante tres años.

Medio siglo más tarde, los estudios griegos de Italia estaban dominados por los discípulos de Crisoloras y por los pocos estudiosos atrevidos que habían estudiado realmente en Bizancio. Muchos de éstos eran coleccionistas. Transfirieron al griego aquel hambre de manuscritos clásicos que había sido responsable de notables hallazgos en el terreno del latín. Es cierto que la situación no era la misma en ambos idiomas. Cuando Poggio descubrió su Petronio o su Bruto, éstos representaron una extensión inmediata del conocimiento contemporáneo. Había que adquirir mucho más en el caso del griego: toda una literatura, no sólo sus partes perdidas; y los textos eran difíciles de entender, tanto que cabe sospechar que muchos manuscritos griegos se quedaron en la biblioteca del propietario sin leer o leídos a medias. No obstante, por haber acumulado un arsenal de uso futuro constituyó una hazaña por sí misma; y el arsenal fue grande. De Aurispa sólo se supone que trajo casi 300 manuscritos de Oriente en 1417, la mayor parte de clásicos; otros volvían con treinta, cuarenta, cincuenta. A mediados del siglo XV, la mayoría de obras de los autores griegos más conocidos estaba ya en Italia. Hubo excepciones, sobre todo en el campo científico, pero para fines prácticos la faena del trasplante estaba completa.

Las restantes glorias de la «generación de Crisoloras» fueron menos espectaculares. Admitieron la necesidad de trasladar al latín a los autores griegos; pero sus esfuerzos de traducción, aunque valientes y continuos, se limitaron casi del todo a obras en prosa de no excesiva longitud: ensayos, diálogos, discursos. Al trabajar en gran escala preferían la paráfrasis y sólo quince obras largas aparecieron en latín antes de mediados de siglo. Su radio era muy limitado. Salvo una versión anodina de *Ilíada*, I-XVI, no se tocó a los poetas; y se sacó poco provecho de los historiadores. El verdadero interés recayó en la filosofía moral y el pensamiento político. Muchos de estos tempranos humanistas ostentaban una posición importante

en la vida pública, por lo que no sorprende que hubieran buscado lecciones en los clásicos a propósito de cómo debía conducirse el ciudadano.

El período anterior a 1450 fue esencialmente de preparación. Los estudios griegos no fueron lo bastante avanzados para producir resultados de interés; y lo único que aprendieron los humanistas por mediación del griego y que resultaría de duradera importancia para su movimiento les llegó de Bizancio y no del mundo antiguo. Guarino, al escribir tras la muerte de su maestro Crisoloras, le elogió por haber revitalizado los estudios *latinos*.[7] El lector desprevenido se preguntará si no fue víctima por casualidad de una errata de imprenta. Pero la observación se ha de tomar muy en serio. Crisoloras enseñó a sus discípulos los métodos bizantinos de la imitación: el uso de léxicos para comprobar palabras, de gramáticas para comprobar el uso, la práctica de la opción y luego el cuidadoso ceñimiento a un modelo literario concreto. Quería que escribieran en griego, pero los discípulos aplicaron sus preceptos al latín. Tenían problemas al principio puesto que carecían de la ayuda necesaria. Pero más tarde se organizaron estas ayudas. Las *Elegantiae* (imp. 1471) de Lorenzo Valla fue una guía del latín clásico que permitía la imitación con exactitud, con lo que se asentó la base del ciceronianismo.

La situación de la primera mitad del siglo xv se transformó radicalmente durante los cien años que siguieron. De Bizancio llegó un torrente de estudiosos exiliados. El humanismo se propaló al norte. La educación que lo impulsaba se introdujo en toda Europa. Se inventó la imprenta. Y las literaturas vernáculas, hasta el momento los parientes pobres del latín, se alzaron rivalizando con éste. Estas líneas evolutivas, independientes pero en interacción, transformaron los estudios griegos como éstos transformaron tantas otras cosas de la cultura occidental. Lo que prometiera ser un renacimiento desembocó en revolución.

La nueva ola de estudiosos bizantinos llegó entre 1430 y 1460. Eran jóvenes, entre los 20 y los 30 años o poco más, y no visitantes distinguidos como Crisoloras, sino inmigrantes que querían que su conocimiento del griego y de la cultura griega las diese con qué vivir. Por desgracia para ellos, llegaron en el momento justo en que la Iglesia, que había alentado el estudio del griego oral durante más de un siglo, perdía interés porque el Oriente estaba ya vedado a la empresa misional. Los recién llegados tuvieron que trabajar a partir del

7. Guarinus Veronensis, *Epistolario*, ed. R. Sabbadini, Venecia, 1915-1919, vol. II, pp. 580-581, 583 y 588.

entusiasmo por el pasado de su patria, cuando mejor habrían encajado en el fomento del interés por una cultura contemporánea; y es mérito suyo que se desenvolvieran tan bien como lo hicieron. Salvo un tal Miguel Apostolios, notable por su inadaptación, no basaron sus cursos en el idioma que hablaban normalmente. Se centraron en el idioma escrito, que estaba más próximo al ático y que, con los métodos de enseñanza bizantinos, era fácil impartir. Enseñaron el griego como sus colegas italianos enseñaban el latín, insistiendo solamente en la pronunciación correcta.

En otro aspecto sin embargo hicieron una aportación novedosa. No encaraban el griego, como los primeros humanistas, porque esperasen que arrojaría luz sobre problemas que les preocupaban. Puesto que la fortuna personal dependía de la popularidad del tema, lo enfocaron como un fin y no como un medio; y esta actitud, que sus colegas italianos también acabaron por adoptar, debilitó la relación que había existido entre los estudios griegos y los intereses del momento. La erudición abrió más las puertas al pasado a costa de alejarse cada vez más del presente.

La obra de comunicar el saber griego a un lectorado más amplio experimentó un impresionante despegue durante el pontificado de Nicolás V (1447-1455). Mediante el empleo de todos los humanistas notables del momento y poniéndolos a trabajar con textos filosóficos o históricos de envergadura, dio al traste con el problema de las traducciones. La generación siguiente de estudiosos completó la empresa y a fines de siglo era ya accesible a los lectores latinos lo mejor de la prosa griega.

En el intervalo ocurrió el acontecimiento que revolucionaría más que ningún otro los estudios académicos. La imprenta se introdujo en Italia en 1465. La edición de textos griegos, que ofrecía extraordinarias dificultades, estuvo muy por debajo de sus posibilidades; pero hacia 1535 todos los autores antiguos de importancia, salvo unos pocos, se podían encontrar ya impresos.

Una obra que apareciese en cierta cantidad de ejemplares idénticos estaba llamada a tener una posición que ningún manuscrito podía poseer. Había muchas posibilidades de que llegase a mirarse como a texto establecido por la tradición; y el modo en que reaccionaron los estudiosos ante el hecho fue en realidad cosa pasajera. Cuando los bizantinos del siglo XIV se pusieron a multiplicar los manuscritos de los autores preferidos en un esfuerzo por suplir las pérdidas provocadas por la invasión latina, su objetivo fundamental había sido elaborar textos que sus contemporáneos pudiesen comprender; y con la legibilidad por criterio básico se habían permitido conjeturas que

con frecuencia carecían de pruebas en que apoyarse. Los eruditos que publicaron las ediciones príncipe tenían este ejemplo ante sí, que influyó a muchos. Es posible, por ejemplo, que el muy elogiado Homero de Calcóndiles se hubiera compilado en Bizancio unos cien años antes de que se publicase.

En el intervalo, otras influencias se hacían sentir. Valla había estudiado los usos latinos con las necesidades de la imitación literaria en la intención. Pero el conocimiento que adquirió le demostró que la conjetura textual era inútil si no tenía en cuenta las normas del idioma. Dio constancia de este principio en sus enmiendas a Livio, y medio siglo más tarde lo encontramos adoptado por Poliziano (1454-1494). Los eruditos acabaron por advertir que no todos los manuscritos tenían el mismo valor y que las lecciones dudosas exigían un enfoque sistemático de *todos* los testimonios. Poco a poco, los métodos rudimentarios de los primeros preparadores de ediciones cedieron el paso a una experiencia más sutil, aunque no fue excesivo el progreso que se pudo hacer. Musuros, por ejemplo, que preparó textos para las prensas de Aldo Manucio, fue un erudito de los más competentes, pero sus correcciones se basaban en sus vastas lecturas y exacto conocimiento del griego. A falta de precisos catálogos de biblioteca y en un mundo en que los viajes seguían siendo arriesgados, no era mucho lo que podía hacerse.

Si la invención de la imprenta tuvo un efecto inmediato en el humanismo, lo mismo puede decirse del trasplante del saber de Italia al Norte. Los italianos del Quinientos habían querido escribir como los antiguos, pero en la intentona no habían reparado más que en los usos y en el estilo. Los europeos del Norte que abrazaron sus objetivos fueron más allá. Se dieron cuenta de que la imitación exacta afectaba lo mismo al contenido que a la forma, que implicaba la apropiación de las categorías interpretativas antiguas, de las teorías antiguas sobre la naturaleza del universo, y de los hechos que los antiguos habían citado para sostener o ilustrar sus argumentos. Añadieron *copia rerum* a *copia verborum* y el resultado se convirtió en rasgo fundamental de su esfuerzo por educarse a sí mismos.

Erasmo aconsejaba a los literatos prometedores que leyesen con profusión a los clásicos y tomaran nota de lo que creían podían utilizar en sus propios escritos. Pero al mismo tiempo se esforzó más que nadie por demostrar la inutilidad de este trabajoso enfoque erudito. Publicó el fruto de sus anotaciones en los *Adagios*, vasta serie de aforismos morales de fuentes griegas y latinas que fue asombrosamente popular y al que siguió todo un ejército de manuales parecidos a lo largo del siglo XVII. El contenido de la lite-

ratura clásica —los elementos que un autor renacentista podía necesitar para uso propio— fue con ellos accesible a todos, y muchos autores, como Rabelais, Gascoigne y Jonson, contrajeron una deuda substancial con ellos.

En este punto convendría hacer mención del auge de las lenguas vernáculas. El esfuerzo que el siglo xv hizo por escribir en latín como los antiguos afectó a la evolución intelectual de una clase culta, reducida aunque importante. Los paralelos esfuerzos por escribir como los antiguos en italiano, francés, inglés y castellano tendrían un efecto más serio y duradero. Que hubiera individuos dispuestos a hacerlo indica el alcance de la propaganda humanista. Que lo hicieran con buen resultado, en la medida en que lo hicieron, se debió a las técnicas que se habían elaborado para facilitar la imitación. Se contaba con manuales y también con el nuevo sistema educativo del momento. El plan de estudios de las escuelas humanistas que el empeño protestante y jesuita había propalado por toda Europa estaba dominado por el culto de la imitación. Los muchachos aprendían a escribir como Cicerón. Hasta donde el manual lo permitiera, aprendían a pensar como Cicerón o, en cualquier caso, como los antiguos.

La pervulgación del influjo clásico en la literatura vernácula se dio en una variedad de extremos. A las palabras griegas y latinas se les dio forma moderna. Los períodos ciceronianos y el estilo de Séneca encontraron imitadores. Se hicieron intentos de escribir himnos pindáricos, epigramas según Marcial, tragedias y comedias, discursos y cartas clásicos. Los autores ingleses y franceses adoptaron una dicción elevada que convertía la prosa en poesía. Pero más importante que estos préstamos explícitos fue la sinuosa y masiva transformación del contenido literario de la literatura vernácula en virtud de la introducción de material procedente de la mitología clásica, la historia y la ficción, la filosofía y el pensamiento político de la Antigüedad. Gracias a esto, la literatura europea alcanzó una nueva dimensión. Se abrió un camino nuevo que conduciría a sus triunfos más impresionantes.

Para perfilar estas líneas evolutivas hemos tenido que considerar al griego y al latín juntamente, ya que no andaban por separado en el intelecto de los hombres; y buena parte de lo que llegaba por el latín clásico era en cierto modo de origen griego. Calcular cuánto aprendió el Renacimiento del griego o de traducciones de obras griegas sería labor imposible. El conocimiento del griego rindió sus frutos. Alberti y Erasmo leyeron a Luciano antes de escribir sus irónicas sátiras. Ronsard leyó a Píndaro antes de escribir sus odas. Racine leyó a Eurípides en el original. Inteligentes estudiantes sin

título, como John Milton, estaban familiarizados con cierta cantidad de autores griegos; aunque para los colegas menos capaces y para la mayoría de los escolares el griego siguió siendo de importancia secundaria. Sus estudios comprendían unos cuantos textos que seguían con la ayuda de una versión latina entre líneas con objeto de reunir material para usarlo en sus propias composiciones. Pero era éste un campo en que el autodidactismo podía substituir a la educación; y la valentía de los traductores compensó con mucho los cortos vuelos de las escuelas. El esfuerzo por hacer la literatura griega accesible a los lectores de lengua vernácula no comenzó sino después de 1500, pero se acometió entonces con tal vigor que a fines de siglo los más importantes autores griegos se habían traducido ya totalmente por lo menos a un par de los principales idiomas de Europa.

Pero no fue lo griego, en el sentido más amplio, lo que ejerció influencia, sino unos determinados autores. El platonismo ganó muchos adeptos luego de publicarse (1482) la traducción de Ficino. La presentación del atractivo sexual como una etapa (que al final se trascendía) de la propia busca de la belleza absoluta proporcionó lujuria con justificación y pendoneo con coartada. Aristóteles siguió leyéndose a pesar del desprecio humanista por sus discípulos escolásticos, y su reputación renovó su sostén cuando el concilio de Trento declaró al tomismo filosofía oficial de la Iglesia de Roma. También ganó apoyo con la súbita popularidad de la *Poética*. Esta obra había permanecido en el olvido hasta 1536, en que se publicó el texto con una traducción latina. Hacia 1561 habían aparecido ya otras tres ediciones y el mayor de los Escalígero calificaba a Aristóteles de «bonarum artium dictator perpetuus».[8] La elección del sustantivo es significativa. La época consideró al tratado como una obra normativa. Sus generalizaciones se tomaron por leyes. Donde el Estagirita había escrito con vaguedad a propósito de la unidad de tiempo, el crítico italiano Castelvetro (1505-1571) expuso con toda seriedad que el tiempo de representación debía ser igual a la duración de la acción representada. El desarrollo paralelo del ciceronianismo —el alboroto que organizaban los estudiosos cuando alguien utilizaba una palabra que no constaba en el lexicón ciceroniano de Nizzoli (1535)— sugiere que el siglo XVI estaba ávido de directrices. Las causas siguen siendo una incógnita.

La *Poética* tendría el efecto de transformar la actitud de los hombres ante la ficción. Hasta el momento, los crtíicos habían tra-

8. Un poco antes de 1561, ya que Julio César Escalígero murió en 1558. (*N. del t.*)

tado a la ficción como algo afín a la mentira y la toleraban sólo porque tenía la facultad de entretener. Es cierto que socavaron la dureza de este juicio afirmando al mismo tiempo que la ficción que contenía la poesía era alegórica y aceptando como historia lo que era manifiestamente legendario. Pero con todo hicieron lo suyo por impedir que el contar historias se catalogase entre las formas artísticas respetables. La teoría aristotélica de que la ficción presentaba lo que debía ser y que en consecuencia se podía considerar en cierto modo más real que la historia no tardó en deglutirse y posibilitó el auge de la novela.

Otro autor griego cuyo influjo merece destacarse fue Luciano. La brevedad de sus diálogos lo hicieron atractivo a los aprendices de traductores, pero durante cierto tiempo pasó desapercibida su ironía. Fue León Bautista Alberti, arquitecto, erudito y satírico, quien descubrió al verdadero Luciano e imitó su ambigüedad y su empleo de lo fantástico. La técnica lucianesca de la sátira se convirtió en parte de la herencia europea. La utilizó Erasmo con notable efecto en el *Elogio de la locura*. Dejó huellas en Rabelais, Ben Jonson, Cervantes. Un cuento, la *Historia verdadera*, con sus viajeros que van a la Luna y a las islas de los Bienaventurados, originó un diluvio de imitaciones entre las que *Los viajes de Gulliver* ocupan un lugar de honor.

Plutarco, prosaico donde Luciano es indirecto, atrajo a otro tipo de intelecto. Los *Moralia* fortalecieron a Montaigne. Las *Vidas paralelas* inspiraron a Shakespeare. Y habría que mencionar también una obra que ha llamado poco la atención de los estudiosos de profesión. Las *Etiópicas* de Heliodoro habían entrado, junto con otros tesoros bizantinos, en la Biblioteca Vaticana, se imprimieron en 1534 y trece años más tarde se hicieron célebres gracias a la traducción francesa de Amyot. Apareció esta obra en un momento en que el público consumidor de ficción estaba bastante harto ya de los caballeros, gigantes y magos que infestaban la literatura popular de la baja Edad Media. Querían la emoción de lo novelesco, pero con ciertos visos de realismo, y Heliodoro satisfizo esta necesidad. Su influencia se puede identificar en una larga serie de obras, desde la *Arcadia* de Sidney hasta la *Clelia* y *El gran Ciro* de Madeleine Scudéry.

Pero el saber griego contribuyó además al progreso de la ciencia, que al final fue de gran importancia. La recuperación de textos fieles de Arquímedes y Euclides gracias a los esfuerzos de los estudiosos italianos preparó el camino de los descubrimientos de Galileo. Hubo nuevos puntos de partida en matemáticas posibilitados por el estudio de Diofanto. Los botánicos del siglo XVI basaron su sistema respec-

tivo en los cimientos echados por Dioscórides; y en un terreno práctico más inmediato, el adiestramiento de los ejércitos flamencos, que otros ejércitos imitarían después, se apoyó en manuales bizantinos que habían sacado sus preceptos de la experiencia romana y helenística.

El Renacimiento es la época de nuestra historia en que la Antigüedad cobró importancia, en que su estudio benefició a muchas ramas diferentes del desarrollo intelectual. Si mirásemos bajo la superficie del entusiasmo contemporáneo, veríamos que el cónocimiento del griego avanzó en realidad a un ritmo lento y uniforme. Los autores antiguos estuvieron al alcance de la mano, se publicaron gramáticas y diccionarios, el idioma antiguo lo aprendieron más estudiosos y de manera más efectiva en cada generación. Pero este avance paulatino lo complicó el entusiasmo por autores particulares cuyas obras, leídas en traducciones, ejerciendo una influencia en total desproporción con el estado real de los estudios griegos. En el momento en que entramos en el siglo XVII, casi todo lo que Europa tenía que aprender de Grecia estaba ya al alcance del hombre, aunque muchos de los hitos más sutiles de la erudición clásica habrían de darse en época posterior.

La época de la educación clásica

Durante trescientos años Europa había estado a los pies de Grecia. Había aprendido cuanto había que aprender de la lectura directa de los pensadores y poetas griegos; y era difícil ir más allá en las ya manidas líneas de la imitación y la asimilación. En el campo de estudios griegos, el siglo XVIII señala el comienzo de una nueva época. El descubrimiento de información virgen en fuentes clásicas no era ya una condición esencial de progreso cultural. Los conceptos filosóficos y científicos, los mecanismos literarios, matemáticos y tecnológicos que Atenas, Alejandría y Bizancio podían aportar los había absorbido la tradición europea, y una superestructura impresionante de ideas y técnicas nuevas se estaba alzando sobre los cimientos legados por la Antigüedad. En esta situación metamorfoseada, Grecia acabó por contemplarse como un mundo alejado del nuestro cuyas virtudes constituían un ejemplo estimulante respecto de las imperfecciones del presente.

Este nuevo enfoque del pasado hizo aparición a fines del siglo XVIII en la célebre polémica sobre los méritos de Homero. Como ya se ha dicho, Homero desilusionó a los eruditos del Renacimiento.

Habían esperado a un Virgilio, sólo que más grande; y cuando quedó claro que esta esperanza se vería insatisfecha, o perdieron interés en el poeta griego o siguieron la pauta de la traducción de Hessio, tratando de hacerlo lo más virgiliano posible. Es sabido que Chapman (*c.* 1559-1634) se esforzó por captar el tono del original, pero aun con este ejemplo ante sí, Dryden, casi un siglo más tarde, daba a la escena de Héctor y Andrómaca un carácter notablemente virgiliano. Fue sólo en su segundo empeño traductor, al acometer la *Ilíada*, I, cuando se percató de lo que Homero tenía que ofrecer. En virtud de este tipo de perspicacia puede decirse que Dryden fue atípico en su momento. La concepción, ejemplificada en Francia por La Motte y en Inglaterra por Pope, presentaba a la *Ilíada* y la *Odisea* como frutos de una etapa primitiva de la evolución del hombre, magníficos pero toscos, que tenían que pulirse para adaptarse al gusto civilizado. Homero fue defendido frente a La Motte por Madame Dacier. Es significativo, sin embargo, que esta eminente bachillera admitiese que la epopeya era primitiva. Donde se diferenciaba de La Motte era en que sostenía que lo primitivo tenía cierto valor.

El interés por los pueblos primitivos había ido aumentando de manera creciente desde que Colón descubriera América; y a fines del siglo XVII el culto del buen salvaje estaba bastante de moda. El saber griego había aportado su grano de arena en un momento anterior cuando el humanista español Sepúlveda demostró en 1550 que los indios eran los «esclavos naturales» de Aristóteles;[9] y ahora le tocaba el turno a Homero. Bentley había sugerido en 1713 que la *Ilíada* había constado al principio de cantos separados, y Vico, en 1730, había llevado este argumento más allá con la teoría de que tales cantos se debían a autores distintos. Cinco años más tarde, el profesor de Aberdeen Thomas Blackwell publicó un importante estudio en que el mundo de Homero se enfocaba como ejemplo de una cultura primitiva. La erudición trabajaba por vincular estrechamente la *Ilíada* y la *Odisea* con la sociedad que las había producido. Los progresos, sin embargo, se vieron obstaculizados por el disgusto que despertaban las vulgaridades de lo primitivo en la mentalidad del XVIII, el educado disgusto que había hecho que La Motte y Pope creyeran que Homero necesitaba reescribirse a pesar de su manifiesta excelencia.

En la generación siguiente desapareció este obstáculo gracias sobre todo a un fraude que se hizo célebre. Uno de los discípulos

9. Lewis Hanke, *Aristotle and the American Indians*, Bloomington y Londres, 1959.

de Blackwell, James Macpherson, publicó en 1762 lo que según él era la traducción de una epopeya gaélica, y su «Ossián» se convirtió en uno de los libros más populares del momento. Su entonación y contenido incidental, modelado en buena medida a tenor de Homero, eran los que se había aprendido a esperar de un bardo incivilizado. Pero sus héroes eran moralmente admirables, a diferencia de los de Homero, y los modales que se les atribuían convenientemente refinados. Fue un libro con el que la época se permitió saborear lo primitivo sin escrúpulos. Además, Macpherson era un patriota militante. Su versión de las tribus gaélicas se proponía glorificar los orígenes históricos de la cultura escocesa. Él se inventó el vínculo entre el primitivismo y el nacionalismo que había de caracterizar a la época romántica.

Los críticos que creyeron en la autenticidad del «Ossián» acabaron por sostener que sólo una cultura joven y sencilla como la gaélica o la homérica podían originar un poema realmente grande. Herder dijo al mundo que así como cada raza tenía su idioma, así tenía cada una su forma particular de poesía, cuya mejor muestra era la balada popular; y con la aparición de los *Prolegomena* (1795) de F. A. Wolf, que relacionaba la *Iliada* con una tradición aédica, quedó allanado el camino decimonónico de los estudios sobre arte popular, los orígenes raciales y las sociedades primitivas.

No es fácil concretar el siglo XVIII. Sus estudiosos exploraron el mundo homérico porque les fascinaban las culturas primitivas. Sus autores y críticos literarios estudiaron las posibilidades de la inspiración poética y lo sublime porque les habían impresionado las insinuaciones del Pseudo Longino. Montesquieu rastreó la historia antigua en busca de materiales en que basar su análisis de la naturaleza de las formas de gobierno. Los padres fundadores de los Estados Unidos investigaron las ligas griegas como posible modelo de un estado federal. Pero estas empresas varias, que tuvieron su importancia en la evolución de la cultura europea, quedaron eclipsadas por el nuevo interés en la Antigüedad que surgió a fines de siglo.

Los hombres de la Ilustración tenían por el mundo antiguo un respeto parecido al que las generaciones anteriores habían tenido por la Biblia. Les gustaba citar precedentes antiguos para los objetivos que se proponían. Los colonos norteamericanos que se sublevaron contra Jorge III y luego los jacobinos franceses sentían una gran admiración por Esparta. Los descubrimos sosteniendo que la sencillez y dureza disciplinada de los espartanos era el modelo que sus contemporáneos debían seguir.

Mientras, eruditos con otros intereses descubrían una Grecia

que tenía un mensaje estético para la humanidad. Los arqueólogos habían trabajado con paciencia desde el siglo xv, reuniendo información sobre las muestras supervivientes del arte antiguo; y entonces, en las décadas que siguieron al año de 1700, llegó el turno de los coleccionistas. Hombres como el papa Clemente XI (1700-1721), su sobrino el cardenal Albani y el conde francés de Caylus hicieron compras a destajo y abrieron galerías donde exhibir sus tesoros. Por desgracia, se trataba en su mayor parte de imitaciones tardorromanas de obras helenísticas, de modo que cuando J. J. Winckelmann, el genial excéntrico que popularizaría el arte griego, se instaló en Roma (1755), su pasión por la Antigüedad se vio condenada a comer de platos de segunda mesa.

Este sujeto, Wickelmann, expuso la célebre definición de que el genio griego se caracterizaba por la sencillez y la serena grandeza, una verdad a medias que estuvo muy en boga. Sostuvo que los griegos actuaban movidos por fuertes pasiones, aunque las dominaban y alcanzaban un estado de sosiego; y por lo que se nos antoja la más extraña de las preferencias, sugirió que el grupo de Laocoonte era un ejemplo de aquel dominio. Sus opiniones sufrieron los ataques del avezado Lessing, que señaló que no eran aplicables a la literatura, ya que los protagonistas de las tragedias griegas distaban por lo general de estar sosegados. Pero el atractivo de la concepción de Winckelmann era demasiado fuerte para contender con él racionalmente. Herder la defendió, y Goethe, que estaba por entonces tratando de domesticar las pasiones de su juventud, siguió la directriz de Herder. Su *Ifigenia* (1783) transformaba a la nada escrupulosa heroína de Eurípides en una joven altruista, perfecta personificación del dominio espiritual.

Es posible que Goethe fuera el más eminente de los discípulos de Winckelmann, pero no fue el único. En Francia, el culto de la Antigüedad inspiró a una reata de malos poetas; al mismo tiempo, pintores como Vien y J. L. David, el escultor Canova y sus imitadores ingleses Nollekens y Flaxman, quisieron materializar los ideales winckelmannianos en obras que aspiraban a ser grandiosas y sencillas. Inventaron lo que los consumidores del siglo xix pensarían era el arte clásico: objetos fríos, irreales y tremendos. Y en el caso de David adquirió un elemento más de irrealidad mediante su maridaje con objetivos políticos. Fue un ardiente partidario de la Revolución francesa y muchas de sus grandes telas retratan la ostentosa gesticulación de la causa de la Libertad.

Al repasar estas cosas, se puede caer en la tentación de descalificar por perniciosa la influencia de Winckelmann. Pero no sería

justo. Es posible que lo que dijo de Grecia fuera inexacto. Pero el entusiasmo que despertó no estuvo falto de valor y puso la base del helenismo del siglo XIX.

Nuestro primer indicio de este nuevo helenismo lo tenemos en un poema nostálgico sobre los dioses de Grecia que aquel contemporáneo de Goethe, Schiller, escribió en 1788. Llora la pérdida de la Arcadia, de la edad de oro griega en que los instintos del hombre y su sed de belleza se satisfacían plenamente; y a esta irrupción lírica le siguió un ensayo, *Poesía ingenua y poesía sentimental* (1794-1795), en que Homero figuraba como ejemplo de lo ingenuo, lo sensible a la naturaleza, lo sencillo y lo directo. Más o menos en la misma época, el poeta francés André Chénier, de madre griega, reprodujo con notable resultado no sólo la claridad, sino también la sensualidad y melancolía de los poetas antiguos. Su convicción de que el placer, no obstante efímero, era el verdadero fin de la vida dio con el elemento humano de que el helenismo desaforado de la época winckelmanniana había carecido. Los poemas de Chénier no se publicaron hasta 1819, pero en el intervalo las implicaciones de las teorías de Schiller para las actitudes contemporáneas respecto de la antigua Grecia encontraron expresión en la obra de dos autores por él influidos: el infeliz demente Hölderlin y, muy inesperadamente, el Goethe maduro. Los dos dieron pábulo a una imagen de la belleza que no era sólo estatuaria, sino que contenía un marcado elemento sensual que aspiraba a ver realizada esta belleza en el mundo que les rodeaba y al mismo tiempo admitía la imposibilidad de esta aspiración. Donde el Goethe que escribiera la *Ifigenia* había esperado imponer el ideal winckelmanniano de sencillez y serenidad, el Goethe maduro emparentaba una conciencia más sensual de lo que la belleza había significado para los griegos con la admisión de su carácter tránsfuga.

Los combates de estos primeros románticos sentaron las bases intelectuales del helenismo que sus sucesores —hombres de calibre intelectual y emotivo más reducido— adoptarían luego sin problemas. Se centraba en el sueño de una edad de oro identificada con mayor o menor exactitud con los primeros balbuceos de Grecia, una edad en contacto con la naturaleza en que los instintos humanos se satisfacían con entera libertad y en que la belleza era omnipresente. Algunos pensaban que se podía recuperar a condición de que los hombres volvieran a un tenor de vida más sencillo. Para otros era un ideal teñido de melancolía, por siempre inalcanzable.

Esta imagen se construyó con elementos griegos, pero tenía poco parentesco con lo que el estudioso profesional deduce de la lectura

de los clásicos y poco parentesco asimismo con la Grecia que Erasmo había contemplado. En el momento de entrar en el siglo XIX, la educación clásica y el helenismo de los hombres cultos seguían caminos distintos. «El griego —había dicho el doctor Johnson— es como los encajes. Se adquiere cuanto se puede.»[10] Maestros de escuela dieciochescos como Joseph Warton habían leído tragedias griegas a sus alumnos avanzados a modo de premio y un tal Samuel Parr había hecho que los alumnos de su escuela de Stanmore representasen *Las Traquinias* y el *Edipo Rey*. Pero durante la segunda mitad de siglo esta actitud, que hacía que los hombres coqueteasen con el griego como con un fino detalle, elegante pero innecesario, dio paso a un enfoque muy distinto. La Universidad de Cambridge había tenido la costumbre durante un tiempo de recompensar con premios y medallas la excelencia en los estudios clásicos y la traducción comenzó a jugar entonces un papel destacado en los ejercicios a presentar por los candidatos. La habilidad para reproducir un pasaje de Burke con el estilo de Demóstenes, hacer que Hume escribiese como Tucídides eran el no va más del mérito académico; y éstas eran las pruebas de habilidad que se adoptaron para los exámenes oxonienses con los nuevos estatutos de 1800 y en Cambridge con los nuevos exámenes finales de clásicos (1824). Al principio en unas cuantas escuelas, como Shrewsbury, a las órdenes de Samuel Butler, pero pronto casi en todas partes, la educación clásica del momento vino a centrarse en lo que se llamaba «composición», esto es, una traducción del inglés al latín o al griego. Eran ejercicios de fácil calificación. Bien hechos, representaban una prueba casi infalible de la inteligencia, la industria y la voluntariedad de un muchacho para trabajar dentro de las pautas que se le habían señalado. El valor pedagógico del esfuerzo derrochado podría cuestionarse, pero caben pocas dudas de que constituían un instrumento para seleccionar a los jóvenes capaces más efectivo que ningún otro anterior. Como las actividades del estado se multiplicaban, la labor de seleccionar personal competente para entrar a su servicio se fue volviendo cada vez más importante. Una forma de adiestramiento que facili-

10. El autor del presente capítulo parece citar de memoria. La frase de Johnson es: «Greek ... is like lace; every man gets as much of it as he can» (la que Bolgar reproduce: «Greek is like fine lace. A man gets as much of it as he can»). La ocurrencia del doctor Johnson se da en una polémica sobre el esnobismo que él atribuye a Goldsmith a propósito de unos posibles «contactos culturales» con Oriente. Y que «lace» (encaje) no se refiere a licores u otra cosa (azúcar, por ejemplo), ya que la palabra es ambigua en el inglés de la época, se sabe por una nota que estampó a pie de página uno de sus primeros editores, Edmond Malone, en 1779. Cf. James Boswell, *Life of Johnson*, Oxford, 1980, reed., p. 1.081. (*N. del t.*)

taba esta selección es seguro que rendiría sus frutos; y la educación clásica, que se había arrastrado moribunda desde 1680, en que el latín cayera en desuso, adoptó un nuevo carácter y recuperó su vigor.

Es revelador analizar la polémica entre los clásicos y la ciencia que se desató en el siglo XIX. Los campeones del bando clásico —Matthew Arnold es un ejemplo claro— ensalzaban los méritos de las literaturas antiguas, pero tenían poco que decir acerca del modo de enseñarlas. Sus oponentes centraban los ataques en la enseñanza, que estimaban inútil y de cortas miras. No se avinieron las partes, pero porque no pensaban en la misma actividad. Lo más que podía deparar la lectura de los autores griegos y lo que deparaba bajo los auspicios de un Benjamin Hall Kennedy no podía ni compararse.

Mientras que las escuelas clásicas seguían una técnica selectiva, el helenismo literario siguió esgrimiendo ideales que sabemos fueron deseables, pero que sus defensores sostenían en su mayor parte sin detenerse a considerar sus implicaciones. Es cierto que Matthew Arnold admitió en 1849 la incapacidad de la belleza natural para satisfacer las más profundas necesidades del hombre y que procuró solucionar los problemas que esto originaba. El héroe de su *Empedocles on Etna* trasciende la felicidad que la naturaleza ofrece con el servicio de un objetivo más elevado y en relación, según parece, con la energía creadora. Pero Arnold fue una excepción. Por regla general, el flujo de ideas surgidas de Schiller se plasmaba en poemas salpimentados de una nostalgia sensual, como las imitaciones de Swinburne de la tragedia griega y *L'après-midi d'un faune* de Mallarmé: obras que llamaban más a las pasiones que al intelecto. Pero entonces, a medida que se acercaba el fin de siglo, se hizo sentir un nuevo interés.

Los viajes de exploración se habían fomentado durante la época victoriana; y hacia 1870-1880 había suficiente información sobre las sociedades primitivas para estatuir la base de una ciencia nueva, la etnografía. Recogida por aficionados, esta información se centraba en los aspectos más pintorescos de la vida primitiva. Las prácticas religiosas habían merecido atención particular; y fue éste un campo en que el saber clásico tuvo mucho que hacer. Las antiguas creencias sobre el alma, los dioses, la supervivencia de los muertos no tardaron en someterse al análisis sistemático. J. G. Frazer los vinculó con material afín procedente de otras culturas. Sacó a la luz buena cantidad de motivos comunes; y su *Rama dorada* (1890) captó la imaginación pública. Fue Freud quien continuó con el esfuerzo de Frazer por realzar la importancia del mito. En 1905 avanzó Freud la hipó-

tesis —hoy conocida por todos— de que los niños se sienten atraídos por la madre, tienen celos del padre y que las neurosis de la madurez suelen venir de esta experiencia. Llamó al mecanismo en cuestión «complejo de Edipo» para subrayar que un instinto universal y universalmente reprimido había tenido expresión en una antigua leyenda muy conocida; y más tarde se sirvió de la figura de Narciso para ejemplificar otra desviación del instinto sexual. Al mismo tiempo, su colega y rival Carl Jung argüía que las figuras de la mitología tenían origen en un «inconsciente colectivo».

Para Swinburne, los mitos habían sido agradables historias tradicionales. Para un autor de las primeras décadas del siglo XX escondían una faz más seria. Se pensaba habían expresado la variedad de la experiencia humana que se había mantenido oculta a la conciencia de sus creadores. Se puso de moda basar obras modernas en leyendas antiguas. Autores como Jean Cocteau en *La machine infernale*, que basó en la leyenda de Edipo, conservaron los personajes y el escenario originales, aunque Cocteau introdujo una nota moderna y separó la leyenda de la época mediante alusiones a clubes nocturnos y el empleo de jerigonza del momento. Otros trasladaron la historia griega a un escenario más actual. *A Electra le sienta bien el luto* (1930) de Eugene O'Neill recreaba el drama de la *Orestíada* en un puerto de Nueva Inglaterra al final de la guerra civil estadounidense. Anouilh situó a su Eurídice en la Francia actual. Jean Giraudoux, en *La guerra de Troya no tendrá lugar*, tomaba los personajes de Homero, aunque luego ingenió lo que era básicamente un prólogo de la *Ilíada*; y, empresa la más extraña de todas, James Joyce se sirvió de la *Odisea* para estructurar el marco más o menos confuso de su novela *Ulises* (1922), estableciendo una serie de paralelismos inasibles entre la epopeya y los sucesos de un día en Dublín.

Más importantes quizá que los diversos medios por los que se reintroducían los mitos eran los fines diversos a que se destinaban. La leyenda de la Orestíada la utilizó O'Neill para ilustrar el complejo de Edipo freudiano, T. S. Eliot para aconsejar el arrepentimiento cristiano en *The family reunion* (1939), y J.-P. Sartre para predicar el existencialismo en *Las moscas*. El francés H. R. Lenormand (*Asia*, 1931) y el norteamericano Sherwood Andersen (*La Victoria sin alas*, 1936) transformaron la leyenda de Medea en ataques al prejuicio racial. *La guerra de Troya* de Giraudoux era un lamento por la inminencia de la segunda guerra mundial. En la mayoría de estas obras, la leyenda antigua y el objetivo moderno no acaban de encajar con precisión. Los frutos de nuestra última resurrección clásica son inteligentes, a menudo asombrosos, pero al final

nos dejan con mal sabor de boca. No es sorprendente que después de 1950-1960 esta moda particular haya decaído y terminado por fenecer.

En el intervalo, el siglo XX presenciaba la decadencia de los estudios clásicos como disciplina pedagógica. Hasta la segunda guerra mundial, la decadencia fue lenta. El interés fue pasando poco a poco a temas modernos y a la ciencia. A partir de 1945, ha sido rápido. De todas las modalidades de estudios, el latín y el griego fueron las menos beneficiadas de la gran difusión de la educación secundaria en la postguerra. Las antiguas clases dominantes, seleccionadas sobre una base de habilidad general, fueron substituyéndose por una meritocracia de expertos, y los aspirantes a esta meritocracia se inclinaban naturalmente por temas que abrieran las puertas a algún tipo de conocimiento práctico: las ciencias, las matemáticas, la economía, los estudios sociales y financieros.

Paradójicamente, sin embargo, esta decadencia se ha dado en un momento en que nuestro conocimiento del mundo antiguo es mayor que nunca. Desde comienzos del siglo XIX, la erudición ha venido haciendo importantes progresos y muy particularmente en esos campos anejos que tanto habían de contribuir al estudio de la cultura griega. Críticos textuales, epigrafistas, numismáticos, arqueólogos han perfeccionado su técnica y conjuntado sus ingentes obras de referencia de que dependen en buena medida los resultados. Los especialistas en filología comparada y los historiadores de arte han abierto nuevos y fructíferos campos de investigación. Los estudiantes de literatura, de historia y sobre todo de historia de la cultura se dan cuenta de la necesidad que tienen de información sobre los idiomas y el mundo antiguo. El griego no es ya el encaje del doctor Johnson, del que todos los hombres compran lo que pueden. No es ya el billete de entrada a los estratos superiores de la sociedad. Pero tiene que desempeñar un papel en el sistema educativo del futuro; y la literatura griega seguirá influyendo en quienes se aproximan a ella.

Cuando nos ponemos a pensar en nuestra deuda con la antigua Grecia lo que sorprende es la variedad de los elementos tomados en préstamo. Comprenda ésta, por ejemplo, las teorías metafísicas y éticas; los procedimientos matemáticos; las técnicas literaria, artística y práctica; los hechos históricos, y la ficción, que abarca desde lo profundamente simbólico hasta lo trivial. Las hipóstasis de Plotino, el «justo proceder» de los estoicos, el teorema de Pitágoras, las unidades dramáticas, los tres órdenes arquitectónicos, las voces de mando utilizadas en la plaza de armas, la leyenda de Edipo y la

historia de la matrona efesia forman parte del legado griego. Y lo que sorprende también es que el interés se ha ido desplazando a lo largo de los siglos de uno de estos elementos a otro. Que el saber científico y técnico de los antiguos tuviera que haberse olvidado hasta que Europa estuviera en situación de utilizarlo parece bastante natural. Pero el olvido del epicureísmo y el escepticismo hasta el siglo XV, el olvido relativo de Homero hasta el siglo XVII, el breve auge de Heliodoro, la popularidad de Plutarco y Luciano en el Renacimiento y su ulterior desaparición del canon de los autores importantes son fenómenos difíciles de explicar. Los motivos de un cambio de interés no siempre son evidentes, pero lo permanente es que para cada generación tenía Grecia un rostro distinto y no hay razón para suponer que estamos en el final de sus metamorfosis potenciales.

Lecturas complementarias

F. B. Artz, *The mind of the Middle Ages*, Nueva York, 1954.
T. W. Baldwin, *Shakespeare's small Latin and lesse Greeke*, Urbana, 1944, 2 vols.
M. Boas, *The scientific Renaissance*, Londres, 1962.
R. R. Bolgar, ed., *Classical influences on European culture 500-1500*, Cambridge, 1971.
—, *Classical influences on European culture, 1500-1700*, Cambridge, 1976.
G. W. Bowersock, *Greek sophist in the Roman empire*, Oxford, 1969.
N. T. Burns y C. Reagan, eds., *Concepts of the hero in the Middle Ages and the Renaissance*, Albany, 1975.
M. L. Clarke, *Classical education in Britain 1500-1900*, Cambridge, 1959.
C. N. Cochrane, *Christianity and classical culture*, Oxford, 1940 [hay trad. cast.: *Cristianismo y cultura clásica*, FCE, México].
P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident*, París, 1948.
[L. Díez del Corral, *La función del mito clásico en la literatura contemporánea*, Gredos, Madrid, 1957.
L. Gil, *Transmisión mítica*, Planeta, Barcelona, 1975.
—, *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*, Ahambra, Madrid, 1981.]
D. Hay, *The Italian Renaissance*, Cambridge, 1970.
[C. Hernando Martín, *Helenismo e Ilustración (el estudio del griego en el siglo XVIII español)*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1975.]
J. M. Hussey, *Church and learning in the Byzantine empire*, Oxford, 1957.
P. O. Kristeller, *Renaissance thought: the classic, scholastic and humanist strains*, Nueva York, 1961.

P. O. Kristeller, *Renaissance concepts of man*, Nueva York, 1972.
G. L. Laing, *Survivals of Roman religion*, Nueva York, 1931.
W. G. Langlois, ed., *The persistent voice: essays on Hellenism in French literature since the 18th century*, Ginebra, 1971.
K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, Munich, 1897[2].
[M. R. Lida de Malkiel, *La tradición clásica en España*, Ariel, Barcelona, 1975.
J. López Rueda, *Helenistas españoles del siglo XVI*, CSIC, Madrid, 1973.]
M. Manutius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Munich, 3 vols., 1911-1931.
[M. Menéndez Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España*, CSIC, Santander, 1940, 5 vols.]
D. L. O'Leary, *How Greek science passed to Arabs*, Londres, 1949.
H. Peyre, *L'influence des littératures antiques sur la littérature française moderne*, New Haven y Oxford, 1941.
F. J. E. Raby, *History of Christian Latin poetry*, Oxford, 1937.
—, *History of secular Latin poetry in the Middle Ages*, Oxford, 1934.
L. D. Reynolds y N. C. Wilson, *Scribes and scholars*, Oxford, 1968.
[F. Rico, *Alfonso el Sabio y la «General Estoria»*, Ariel, Barcelona, 1972.
—, *Nebrija frente a los bárbaros*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1978.
M. de Riquer, *L'humanisme català (1388-1494)*, Barcino, Barcelona, 1934.]
R. Sabbadini, *Le scoperte dei codici latini e greci ne' secoli XIV e XV*, Florencia, 2 vols., 1905 y 1914.
J. E. Sandys, *A history of classical scholarship*, Cambridge, 1908, 3 vols.
J. Seznec, *La survivance des dieux antiques*, Warburg Inst. Stud. XI, Londres, 1940.
[A. Soria, *Los humanistas de la corte de Alfonso el Magnánimo*, Universidad de Granada, Granada, 1956.]
J. W. Thompson, *The Medieval library*, Chicago, 1939.
H. Trevelyan, *Goethe and the Greeks*, Cambridge, 1941.
C. Vasoli, *La retorica e la dialettica del umanesimo*, Milán, 1968.
[J. Vernet, *La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente*, Ariel, Barcelona, 1978.]
C. Voigt, *Die Wiederbelebung des classischen Altertums*, Berlín, 2 vols., 1893[3].
[VV. AA., *Simposio sobre la Antigüedad Clásica*, Sociedad Española de Estudios Clásicos, Madrid, 1969.
VV. AA., *Las lenguas clásicas en la cultura, la enseñanza y la liturgia de hoy*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1973.
VV. AA., *Humanismo español en el siglo XIX*, Fundación Universal Española, Madrid, 1977.]
J. H. Whitfield, *Petrarch and the Renaissance*, Oxford, 1943.

ÍNDICE ALFABÉTICO

Academia (de Platón), 54, 60, 67, 205, 246, 358, 367-378, 376-377, 425, 429, 453; Academia Nueva, 440
Acrópolis, *véase* Atenas
Afrodita, 78, 81, 313, 321, 413; *Himno a*, 110-111, 114, 117
Agamenón, 79-80, 86-87, 89, 92, 96, 99, 100, 151, 156, 323-324, 387
agón, 30, 198
Agustín, san, 182, 376-377; influencia de, 322; las *Confesiones*, 91, 180; y Aristóteles, 365; y el neoplatonismo, 378-379; y los clásicos paganos, 440-441, 445; y Homero, 91; y Platón, 205, 228, 310
Alceo, 109, 112, 116, 118-119
Alcibíades, 24, 50, 255, 323
Alcmán, 109, 114-115
Alejandro Magno: conquistas de, 12, 44, 181, 197, 334; época de, 12, 26, 333-334, 409, 425; evolución tras su muerte, 31, 35, 44-45, 126, 179, 319, 336; historiadores de, 175-176, 179; y la planificación urbana, 399, 402; y el arte, 430
Alejandro Polihístor, 181, 190, 338
Alejandría, 44, 404; biblioteca de, 28, 319; erudición en, 119, 126, 186, 205, 271, 299, 301, 350-351, 376, 430, 432; la religión en, 127; los judíos en, 336, 341, 343, 350-351
Alejandrinos, 108-110, 113, 115, 126-128, 320
alfabeto griego, 14, 18, 78, 108, 199, 334, 345, 414
Anacreonte, 109, 112, 119-120
Anaxágoras, 21, 226, 233, 239
Antioquía, 44, 404
Antíoco de Ascalón, 368
Antíoco de Siracusa, 168, 178
Apeles, 409, 429-430
Apolo, 15, 89, 100, 110, 113-114, 150, 313, 319, 321, 324, 413; *véase también* Delfos; nómos
Apolodoro, 185, 314-315
Apolonio de Perge, 268, 272, 276, 278-279, 284, 286-287
Apolonio de Rodas, 90, 126, 319
Apolonio de Tiana, 439
Apuleyo, 437-439
Aquiles, 78-80, 83, 87-89, 92-93, 98, 100, 109, 114, 140, 253, 311, 327, 413, 415
Aquinate, *véase* Aquino, santo Tomás de
Aquino, santo Tomás de, 282, 309, 451, 456, 458
árabes, 174, 282, 289, 298, 301, 305, 352, 446, 449, 452-456
areté, 52, 55, 123, 253-254, 259
Aristarco, 275, 284-286, 289
Aristófanes, 28, 41, 137-138, 140, 144-145, 152, 154, 161
Aristóteles, 12, 67, 201, 340, 467; *Ética*, 60, 64-65, 72; *Física*, 217-218, 233, 270-271, 282, 295-296; influencia de, 379, 455-456, 464; *Metafísica*, 217-218; muerte de, 44; *Poética*, 123, 133, 157, 318, 424-426, 464; *Política*, 59-67, 72-73; y la ciencia, 266-276, 280, 282-284, 288, 290-291, 294-295, 302, 305-306, 453, 455; y la educación, 176, 205-206, 271; y la filosofía, 70, 213-214, 217-224, 228, 233, 240-242, 254, 256-257, 259-261, 359, 365, 440, 447, 451; y la historia, 174-175, 192; y la mitología, 318, 330; y la política, 22, 25, 36, 38, 48, 50, 52, 59-67, 71-73; y la retórica, 207, 209; y las artes, 123, 125, 133, 135, 143-146, 149, 153-155,

157, 420, 424-426, 464-465; y los árabes, 453-455; y los griegos, 14; y los judíos, 340; y Platón, 59-66; y Sócrates, 50
Arnold, Matthew, 96-97, 107, 127, 472
Arquíloco, 111-112
Arquímedes, 13-14, 267-270, 272-273, 275-279, 282-283, 285, 306, 456, 465
Artaud, 131-132
Asia Menor, 12, 26, 45, 113, 187, 218, 277, 316-317, 324, 336, 344, 435
ataraxía, 70, 247, 249-250, 262
Atenas, 18, 20-21, 139, 316, 417; asamblea ateniense, 28, 33, 38-41, 48-49, 58; Dionisíacas en, 28-29; el ágora, 399; el Erecteión, 397-398; el Partenón, 26, 384, 391, 397-398, 417, 424, 427, 429; imperio ateniense, 17, 43; inscripciones en, 27; la Acrópolis, 29, 182, 398-399, 405, 411; los Propileos, 398; población de, 22-23; y la arquitectura, 389, 399; y el arte, 428; y la ciencia, 466; y la educación, 197, 199, 204, 436; y la historia, 171, 314-315; y la literatura, 120, 125, 172, 176, 425, 466; y la política, 22-25, 33, 36-40, 42-43, 45, 47, 49, 53, 56, 58, 67, 72, 119; y la religión, 16, 318, 357; y el teatro, 148, 159, 425; y las guerras persas, 11; y los judíos, 334; y Pericles, 88
Augusto, 46-47, 91-92, 100, 349, 393, 431, 437
Averroes, 454-455
Avicena, 454

Baquílides, 109, 122
Basilio de Cesarea, 376, 441, 445
Beckett, Samuel, 131, 134, 136, 142
Ben Sirac, 343
Biblia, 96-97, 167, 187, 189, 334-335, 339-340, 342, 346, 350, 359, 362-363, 372, 378, 441, 468; Antiguo Testamento, 97-98, 100, 191, 323-324, 339, 363; Evangelios, 189, 310, 442; Nuevo Testamento, 14, 109, 191, 362, 366, 372, 442, 445; traducciones de, 337, 339-340, 342, 349, 445
Bizancio, 13, 119, 128, 183, 185, 444, 446-452, 455-457, 460-461, 466
Boecio, 201, 280, 379, 445-446
Brecht, 135, 139, 148, 150, 152-153, 155-156
Byron, 106

Calímaco, 12, 126, 186-187, 319-320, 438
Carneades, 247-249
Carón de Lampsaco, 168
Catón, 176; el Censor, 436
Catulo, 110, 117-118, 126
Celso, 350, 361, 437
cerámica decorada, 13, 24, 329, 333, 414, 428
Cicerón, 204, 248; cartas de, 41; «ciceronismo», 460, 463-464; época de, 67, 205, 321, 368, 436; influencia de, 138, 445, 460; influencia griega en, 102, 166, 187, 437, 439; sobre política, 43, 69; y la retórica, 209, 437, 445
cínicos, los, 67-68, 204, 262
Cleanto, 71
Clearco de Soli, 340
Clemente de Alejandría, 338, 351, 360, 370
Cleón, 42, 48
Clitarco, 175
Cnossos, 58, 328
columnas, 385, 390-392, 397-398, 401-403
Comedia Nueva, 136-137, 140-141, 144, 149, 152, 159, 436, 438, 442, 445
Copérnico, 285, 288-289
Corán, 453
Corinto, 20-22, 113, 391
Corneille, 134, 138, 150, 152-153, 156, 163
Creta, 38, 85, 197, 386, 388
Crisipo, 67-69, 71, 206, 247
Crisoloras, Manuel, 459-460
cristianismo, 200, 214, 336, 406, 443, 452-453; y el legado griego, 439-443, 448; y la ciencia, 267, 285, 293, 298; y la filosofía, 224, 249, 253, 260, 355-379, 456-457; y la historia, 167, 180, 185, 189-191; y la mitología, 322-324; y los judíos, 181, 337, 339, 348-351
Ctesias, 175-177, 188
Chapman, traducción de Homero de, 94-95, 467; de los *Himnos* homéricos, 111
Chejov, 136, 139, 148, 162
Chénier, André, 470

Damastes de Sigeo, 168

Dante, 81, 85, 91, 202, 214, 322
Delfos, 30, 388, 413, 429; oráculo de Apolo en, 15, 35, 225, 402
Deméter, 15, 110, 318, 357; *véase también* Eleusis
Demócrito, 225-226, 239-240, 273, 291-292, 299, 359
Demóstenes, 41, 185, 202, 448, 471
Descartes, 222, 228, 233, 248-249, 278, 292, 440
dikaiosúne, 56-57, 62-63, 65-67, 69-70, 72-73, 251
Diodoro, 178, 183-184
Diofanto, 276, 279, 465
Diógenes el Cínico, 67
Diógenes Laercio, 180
Dión Crisóstomo, 132
Dionisio Areopagita, 377, 447
Dionisio de Halicarnaso, 46, 144, 167-168, 176, 182, 184-185, 188
Dionisio de Mileto, 168
Dionisio Tracio, 202-204
Dionisos, 29, 110, 150, 312, 321, 327, 346; drama dionisíaco, 149; *véase también* Atenas; Dionisíacas; ditirambo
ditirambo (himno en honor de Dionisos), 113, 122, 125
Dryden, 94, 97, 124-125, 142, 147, 149-150, 152, 467

Eforo, 175, 178-179, 183, 196
Egipto, 12, 71, 131, 181, 184, 197, 329, 335, 337, 386, 388, 396, 400, 410, 414-415, 435, 449; religión en, 323-325, 355-356; y los judíos, 187, 324, 333, 336, 341-345, 348-349
Eleusis, culto de Deméter en, 16, 357
Eliot, T. S., 118, 148, 151, 161, 473
Empédocles, 225, 296
Eneida, *véase* Virgilio
epicúreos, los, 67, 224, 271, 440, 475
Epicuro, 12, 15, 19, 69-71, 205-206, 292, 297, 318, 343
Eratóstenes, 181, 185, 280, 319
Escalígero, J. C., 92, 133-134, 138, 185
escepticismo, 204, 224, 339, 441, 475; filosofía del, 67, 69, 239-241, 246-251, 262, 343, 367, 475; y cristianismo, 365, 440
Escopas, 409, 424
escultura griega, 14, 18, 25, 29, 397, 409, 413-429, 431-432
Esparta, 25, 36, 40, 44, 46, 172, 334, 468; cultura de, 113-114, 316; el «espejismo espartano», 20, 197; política de, 21, 23-24, 37-38, 197-198, 345
Esquilo: *Agamenón*, 137-138; epitafio de, 125; estilo, 137-138, 140, 144-145, 148, 150, 158; influencia de, 149, 163; interpretación de, 151, 157; *Las Suplicantes*, 155; obras de, 17, 132; *Orestíada*, 49, 99; y la guerra de Troya, 79, 88; y la política, 49, 135; y la religión, 155
Estacio, 79, 81
Estesícoro, 109, 114n., 318
estoicismo, 224, 361, 458; filosofía del, 67-71, 73, 160, 247-250, 310, 312, 350, 369, 475; y ciencia, 293, 297; y religión, 320, 361, 379, 440
Estrabón, 176, 182, 393
Euclides, 268, 272-277, 279-280, 282, 306, 453, 465
eudaimonía, 60, 256, 259, 262
Eudoxo de Cnido, 272-273, 283-284, 286-287
Eurípides: como dramaturgo, 137-138, 141, 144, 146, 148, 157, 159-160, 172, 210, 318, 425; influencia de, 27, 133, 202, 338, 463, 469; *Las Bacantes*, 136; obras de, 28, 132, 154; representaciones de, 134; vida de, 180; y la política, 33
Eusebi › de Cesarea, 185, 190, 338, 351, 376, 442, 445
Evémero, 174, 321, 359

fenicios, 14, 34, 199, 324, 334, 338, 389, 414
Fidias, 409, 424, 429
fiestas y festivales religiosos, 14, 18, 29, 35, 123, 172, 187, 318, 327, 337, 345, 349, 352, 413, 416; *véase también* Juegos Olímpicos
Filipo de Macedonia, 43-44, 177
Filisto, 176-177
Filón de Alejandría, 337-338, 343, 350-351, 360, 362-363
Flavio Josefo, 181, 184, 187-188, 341, 344, 346, 351
Focio, 186, 449-450
Formas, teoría platónica de las, 54, 63, 220, 232, 236, 293, 369, 372, 375, 422
Freud, 161, 327, 472-473

Galeno, 267-268, 271, 297, 299-306, 339, 453, 455-457
Galileo, 221, 238, 269-270, 272, 278, 283, 290, 292, 294, 297, 465
Gerardo de Cremona, 269, 288, 455
Gilgamesh, 80, 84, 89, 415
gimnasio, 197-198, 200, 336, 344
Giraudoux, Jean, 79, 135, 139, 473
Glaucón, 70
gnosticismo, 368, 370-372, 374
Goethe, 140; helenismo de, 132, 469-470; y Homero, 83, 95-96, 111; y Píndaro, 125; y Winckelmann, 469-470
Gorgias, 49, 55, 207, 208n., 209, 226
Gregorio Nacianzeno, 376, 441, 445
Gregorio de Nisa, 376
griego, idioma, 14, 17, 31, 109, 126, 443-446, 456-462, 466
Guarini, 127, 140
guerra civil, 25, 36, 44, 169, 416

Hecateo de Abdera, 174, 181, 339, 341
Hecateo de Mileto, 168, 310
Héctor, 79, 82-83, 87-88, 100, 467
Hefesto, 81-82, 413
Helena de Troya, 78-79, 85-86, 88, 91, 99, 111, 311, 318, 422
Heliodoro, 439, 442, 448, 465, 475
Hera, 78, 98, 422
Heracles, 84, 89, 114, 151, 159, 309-310, 314-315, 323
Heráclito, 19, 224-225, 230
Herder, 95, 325, 468-469
Herodiano, 185
Heródoto, 13n., 96, 176-179, 181, 191, 309-314, 324, 333; exilio de, 18-19, 176; significado como historiador, 166-178, 186, 240; sobre helenismo, 11, 14-15, 18-20; sobre los persas, 19-20, 168-169, 311
Hesíodo, 202, 342; *Los trabajos y los días*, 101-102, 313; poesía didáctica de, 78, 102-103; *Teogonia*, 15, 100-101, 312-313, 315, 328; y la mitología, 98-102, 312-313, 317, 355
Hiparco, 276, 279-280, 282n., 286-287
Hipias, 204, 316
Hipócrates, 172, 299-302, 304-305, 453, 455-456
Hipocrático, Corpus, 267, 299-302, 304, 306
Hipódamos de Mileto, 399
Hölderlin, 125, 470
homéricos, *Himnos*, 110-111, 114
Homero: época de, 12, 34, 320, 387, 413-416; ideales de, 123, 253; influencia de, 30, 113, 167, 202, 426, 458, 462, 466-468, 473, 475; influencias sobre, 342; interpretación de, 320-321, 325, 389, 470; poemas de, 38, 77-103, 115, 127, 196-198; y la mitología, 312, 355; *véase también* Ilíada; Odisea
Horacio, 86, 112, 118, 124, 132-134, 138, 149, 320, 420, 442

Ibico, 109, 119
Ibsen, 135, 138, 152, 157, 159-160, 162
Ilíada, 30, 35, 77-100, 109, 114, 151, 202, 311, 316, 321, 323, 413, 458-459, 467-468, 473
inscripciones, 14, 27, 110, 120, 182, 185, 318, 321, 345
Ionesco, 135-136
Ion de Quíos, 168
Isócrates, 27, 175, 179, 200-201, 206-211, 448

Jámblico, 360, 376, 378
Jasón de Cirene, 345, 351
Jenócrates, 361
Jenófanes, 120, 167, 245, 322, 359
Jenofonte, 202; como historiador, 169, 172, 174, 179-180; exilio de, 176; *Hellenikà*, 177; sobre los espartanos, 13n.; sobre Sócrates, 50-51, 179
Jenofonte de Éfeso, 442
Jerusalén, 334, 336, 338, 341, 343, 344, 346, 349; *véase también* Templo
Jonson, Ben, 124, 131, 141-142, 144, 148, 152, 154, 463, 465
Josefo, 184, 445
Joyce, James, 85, 87, 473
Juan Crisóstomo, 441, 445, 448
Judá, 333-334
Judea, 333-338
judíos: *Antigüedades judías*, 184, 188; Escrituras de, 362, 370; libros sobre, 181, 189; y la Biblia, 359; y la filosofía, 360, 362, 372; y la cultura griega, 333-352, 455; y la historia, 183, 187-191, 363
Juegos Olímpicos, 18, 29, 198

Justino, 182, 184, 370
Juvenal, 339

Kepler, 281, 289-290
Kleist, 137, 140, 146

Lesbos, 115, 168, 198
Leucipo, 233, 291-293
Lisipo, 409
Livio, 182-183, 188, 439, 462
Longino, 111, 116-117, 122, 410; Pseudo Longino, 468
Luciano, 87, 185, 450, 463, 465, 475
Lucrecio, 102, 292
Lukács, Georg, 131, 162-163

macabea, revuelta, 345-347, 349
Macabeos: Libro 1, 349, 351; Libros 1 y 2, 187; Libro 2, 175, 189, 342, 345, 349, 351; Libro 3, 338, 349; Libro 4, 189, 350
Maratón, batalla de, 125
Meleagro, 111, 128
Menandro, 135-137, 140-141, 143, 149, 152, 154, 159, 202
Micenas, 96, 328, 387-388; caída de, 19, 414
micénicos, época, 12n., 19, 85, 196, 199, 329, 333, 389
Miguel Pselo, 202, 450-451
militar, adiestramiento, 14, 197
Milton, 83, 97, 100, 116, 127, 148, 464
Mimnermo, 113
Molière, 146, 163, 305
mujeres: *Catálogo de las mujeres*, 315; derechos de propiedad de las, 13; en el teatro, 160; posición de las, 24n., 37, 63, 198, 253, 259, 403

Newton, 217, 275, 278, 292
nómos (himno en honor de Apolo), 113-114, 125

Odisea, 77-99, 316, 319, 467, 473
Odiseo, 78, 81, 85-90, 93, 99, 311, 317, 321, 415
Olimpia, 29, 397, 413, 424, 427
Orfeo, 116, 321, 323-324, 342
Orígenes, 351, 373, 445
Orosio, 184
«Ossián», 94, 468
Ovidio, 31, 102, 118, 187, 320, 420, 438, 444

Palestina, 333-334, 336, 341, 345
pankration, 29, 198
Papo, 268, 276, 278, 280
Parménides, 224, 227, 230-236, 238, 275, 291
Parrasio, 409, 429-430
Partenón, *véase* Atenas
Patroclo, 79, 82, 89, 99, 140
Pausanias, 182, 317, 325, 393, 429
Peloponeso, guerra del, 22, 42, 48, 171, 176, 310, 318
Pérgamo, 404, 411
Pericles, 26, 50, 88, 200, 389
peripatéticos, 440
Perrault, Carlos, 133, 147
persas, 34, 119, 168, 177, 227-228, 315, 333, 399, 447, 453; cultura de, 19, 364; en Palestina, 334-336; Heródoto sobre, 11, 169-170, 311; las Guerras Médicas, 48, 328, 409
Pesto, 391, 400
Petrarca, 91, 221, 458
Píndaro, 30, 109, 122-124, 310, 318-319, 419, 463
Pireo, El, 399, 418
Pirrón, 69, 246
Pitágoras, 18, 228, 267, 273, 290, 322, 340, 342, 396, 420, 423, 474
pitagóricas, teorías, 48, 222, 228, 242, 279, 283, 368, 395-396, 422; neopitagóricos, 71, 368, 374, 439; veteropitagóricos, 201
Platón, 70, 361; cartas de, 180; *Critón*, 43; *Diálogos*, 366; diálogos de, 27, 147; *El político*, 54, 58; *El sofista*, 232, 235; época de, 78, 147; *Eutidemo*, 239; *Fedón*, 242, 369, 456; *Fedro*, 201, 320; *Gorgias*, 55, 226; *Hipias mayor*, 172; influencia de, 350, 378-379, 450-451, 453, 458, 464; *Leyes*, 54, 58-59, 62, 174, 317, 358, 369; *Menón*, 242-243, 245, 256; *Parménides*, 374; *Protágoras*, 55, 226; *República*, 49, 56-62, 72-73, 226, 236-238, 243-244, 251, 254, 256, 280, 293, 374, 421; *Simposio* o *El banquete*, 237, 360, 419; sobre los griegos, 13, 19; *Teeteto*, 226;

Timeo, 293, 358, 394; y Aristóteles, 60-65; y Homero, 30-31, 77, 97-98, 202; y la ciencia, 266-268, 270-272, 274-275, 280, 283-284, 290, 292-295, 302, 306; y la educación, 200-201, 205-206, 210; y la filosofía, 14, 213-214, 219-224, 228, 232, 235-246, 254-261, 364-370, 373, 420; y la política, 33, 36, 41, 43, 48-49, 52, 54-65, 67, 72-73; y la religión, 101, 124, 310, 322-323, 339, 342, 364-370, 373; y las artes, 92, 125, 135, 141, 200-201, 420-424, 425; y los sofistas, 31, 49, 226-227; y Sócrates, 49-50, 54-55
platónica, academia, *véase* Academia
platonismo: mesoplatonismo (o platonismo medio), 204, 368-374, 376; neoplatonismo, 204, 220, 322, 361-362, 368-369, 372-373, 440, 446-447, 453
Plauto, 136, 148-149, 436, 438
Plinio el Viejo, 409, 420, 422, 428-430, 437, 439
Plotino, 13, 224, 360, 362, 365, 368, 373, 375-376, 378, 421, 439, 474
Plutarco: como filósofo, 369, 371; como historiador, 178, 180, 182, 185; influencias de, 12, 132, 180, 458, 465, 475; sobre Eurípides, 27; sobre historia, 166; sobre la música, 113
Polibio, 12, 166, 170, 173, 175-183, 188, 448
Policleto, 409, 419, 423
Polígnoto, 409, 428-429
Polihístor, *véase* Alejandro Polihístor
pólis, 17-18, 20-26, 33-44, 46, 48-72
Pope, Alexander, 86, 88, 94, 97, 118, 124, 126, 135, 467
Porfirio, 206, 270, 280, 351, 361, 365, 376, 378, 445, 447
Poseidón, 15, 99, 313, 316
Posidonio, 174, 176, 181, 183, 340, 348
Praxiteles, 409
presocráticos, 218, 224-226, 229, 239, 291
Priene, 400, 403-404
Proclo, 273, 276, 377, 447
Prometeo, 19, 101, 158, 160
Propercio, 110, 113, 320
Protágoras, 33, 50-55, 226, 240
Prudencio, 441-442
Ptolomeo: *Armonía*, 280-281, 290; *Geografía*, 280; influencia de, 268, 306, 453, 457; *Optica*, 275, 281-282; la astronomía, 272, 285-289, 297, 301; y las matemáticas, 276, 279

Quintiliano, 209, 409

Rabino Meir, 339-340, 347
Racine, 118, 132, 134, 138, 142, 149-150, 158
renacimiento carolingio, 196, 321, 444
Renacimiento, 206, 441, 446, 450; el Legado de Grecia en el, 196, 440, 451, 456-466, 475; y el arte (pintura), 408, 412, 436; y el teatro, 131, 133, 138, 141, 146, 153, 160; y la arquitectura, 393, 406; y la ciencia, 269, 272, 275-276, 278, 281, 300, 305; y la filosofía, 210, 219; y la historia, 166, 172, 179, 182-186, 324, 432; y la poesía griega, 91-92, 94, 105-106, 118, 123-124, 128, 320, 466; y la política, 47; y los idiomas, 202; y Platón, 73, 205, 221-222
retórica: influencia de la retórica griega, 134, 338, 436-437, 439, 444; y la educación, 27, 200, 202, 207, 436, 448; y la literatura histórica, 166, 175, 191; y la vida urbana, 402; y los cristianos, 441-442; y los espartanos, 316; y los sofistas, 50, 55, 226; y Platón, 55, 57, 59
Rodas, 44, 431, 436
Ronsard, 118, 124, 463

Safo, 12, 109, 112, 116-119, 198
Salustio, 178, 188, 445
Samos, 18, 40, 119, 228, 423; *Heraión* de, 396
Sartre, J.-P., 35, 148, 156, 473
Schiller, 95, 125, 132, 148, 156, 470, 472
Selinonte, 13, 391, 398, 400
Semónides, 113, 167
Séneca, 133, 137-138, 144, 154, 157, 160, 206, 463
Sexto Empírico, 186, 246-250, 359
Shakespeare, 97, 134, 139, 142, 152, 158, 161, 311; *Como gustéis*, 128; influencia de, 202; influencia de los griegos en, 131-132, 465; Jonson sobre, 144; la música en, 149; *Troilo y Creside*, 93
Shaw, G. B., 147, 152, 160
Shelley, 111, 125, 127, 161
Sicilia, 12-13, 22, 114, 127, 227, 455

siciliano, el desastre, 27, 39
Sidney, 118, 128, 465
Simónides, 109, 121-122, 421
Simplicio, 224, 284, 297, 447
sinagogas, 335-338, 344, 346-347
Siracusa, 14, 20, 22, 27, 127, 391
Sócrates, 136, 225-226, 358; filosofía de, 205, 223, 240, 242-244, 254-262; muerte de, 190, 323; sobre la acústica, 280; sobre los sofistas, 51, 53-54, 70, 251; sobre mitología, 320; sobre política, 49-50, 54-57
sofistas: filosofía de los, 35, 226, 252, 254, 261; viajes de los, 18; y el teatro, 135, 425; y la educación, 200; y la política, 49-55; y Platón, 30, 226
Sófocles, 133, 157, 200, 320; *Antígona*, 155; *Ayax*, 141, 145-146; como dramaturgo, 107, 135, 140, 143-144, 159-160, 240; *Elektra*, 153; obras de, 132; y Heródoto, 172; y la guerra de Troya, 79, 88
Solón de Atenas, 34, 46, 48, 120
Spenser, Edmund, 128; *The Faerie Queene*, 86, 92
Strindberg, 131, 134, 142, 144-145, 155, 159
Suetonio, 180, 445

Talmud, 339-340, 345, 348
Tasso, 127, 153
teatros griegos: asistencia a los, 27-29, 401; de Pérgamo, 404; forma de los, 385, 401
Tebas, 22, 42n., 79, 101, 317, 328
Templo (de Jerusalén), 338, 341, 343-349, 351
templos griegos, 16-17, 24, 106, 385-386, 388-400, 406, 423; en Agrigento, 385, 398; en Pérgamo, 404; en Priena, 400; en Samos (el *Heraión*), 396; en Selinonte, 398; en Siracusa, 391; en Sunio, 106; de Zeus en Olimpia, 397
Teócrito, 12, 127-128, 319
Teodoro de Tarso, 444
Teofrasto, 72, 159, 297-298, 346, 428
Teopompo, 175-178, 342
Terencio, 133, 135, 137, 148, 152, 445
Termópilas, batalla de las, 121
Terpandro, 113, 115
Tertuliano, 362, 364
Timeo, 176, 181, 183
Timón de Atenas, 146, 246
Timoteo, 125
Trasímaco, 251-254
Troya, 101, 312-313, 315, 328; en Homero, 78-79, 81, 84-85, 88-89, 96, 100, 311; leyenda de, 78-79, 93, 315; sitio de, 85, 328, 387
Tucídides, 177, 310, 313, 439; como historiador, 151, 169-174, 176, 191, 226, 240, 252, 310; fuentes de, 27, 167; influencias de, 168, 176-178, 183, 185-186, 190, 202, 448, 471; sobre la guerra civil, 36; sobre los espartanos, 13n.; sobre política ateniense, 39, 41, 47-48, 88; y la mitología, 318, 324

Ulises, 146; *véase también* Odiseo

Varrón, 172, 182, 204, 312-313, 437
Vasari, 408, 412
Virgilio: *Églogas*, 127, 323, 445; *Eneida*, 78, 81, 84, 86, 90-92, 100, 220, 230, 344, 458; *Geórgicas*, 102-103; reputación de, 91, 94, 442, 444, 467
Vitruvio, 393-394, 401, 437
Voltaire, 145, 323

Wedekind, 131, 135
Winckelmann, 95, 107, 409-410, 412, 469-470

Yeats, 121, 149, 220, 228

Zenón, 12, 67-68, 206, 232, 275
Zeus, 122; altar de, 58; culto de, 29, 336; en Homero, 85-86, 88-89, 98-101, 323; en la mitología, 78, 101, 313-314, 326, 328; templo de, 397
Zeuxis, 409, 422, 429-430
Zoroastro, 323
Zósimo, 183

ÍNDICE

Prefacio 7
Nota del traductor 8
Colaboradores 9

1. Introducción, por M. I. FINLEY 11
2. Política y teoría política, por M. I. FINLEY, R. I. WINTON y P. GARNSEY 33
3. Homero y la épica, por K. W. GRANSDEN . . . 77
4. Poesía lírica, por A. M. DAVIES 105
5. Teatro, por T. G. ROSENMEYER 131
6. Historia y biografía, por ARNALDO MOMIGLIANO . . 166
7. Educación y retórica, por H.-I. MARROU 196
8. Filosofía, por BERNARD WILLIAMS 213
9. Ciencia y matemáticas, por G. E. R. LLOYD . . . 266
10. Mitos, por S. G. PEMBROKE 309
11. La cultura griega y los judíos, por ARNALDO MOMIGLIANO 333
12. La filosofía griega y el cristianismo, por A. H. ARMSTRONG 355
13. Arquitectura y planificación urbana, por PETER KIDSON 384
14. Las artes figurativas, por PETER KIDSON 408
15. El legado griego, por R. R. BOLGAR 435

Índice alfabético 477